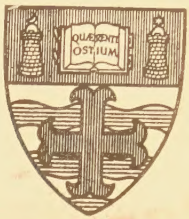
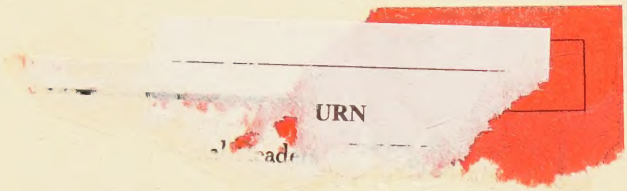
UNIVERSITY
LIBRARY
NOTTINGHAM

Author KOYRÉ
Class Mark B 4231 . K6
Book No. 60573



UNIVERSITY
OF NOTTINGHAM
LIBRARY

60 0048125 4
TELEPEN



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_KU-998-717

BIBLIOTHÈQUE
DE
L'INSTITUT FRANÇAIS DE LÉNINGRAD
TOME X

LA PHILOSOPHIE
ET LE PROBLÈME NATIONAL
EN RUSSIE
AU DÉBUT DU XIX^{e} SIÈCLE

BIBLIOTHÈQUE

DE

L'INSTITUT FRANÇAIS DE LÉNINGRAD

Tome I. — *Le théâtre de mœurs russes des origines à Ostrovski* (1672-1850), par J. Patouillet. 1912, in-8°, 154 pp. 10 fr. 50

Tome II. — *L'architecture classique à Saint-Pétersbourg à la fin du XVIII^e siècle*, par L. Hautecœur. 1912, 119 pp., 14 planches hors texte. 13 fr. 50

Tome III. — *Un maître du roman russe : Ivan Gontcharov* (1812-1891), par André Mazon. 1914, xi+473 pp., avec portrait et fac-similé. 36 fr.

Tome IV. — *Emplois des aspects du verbe russe*, par André Mazon. 1914, xv+257 pp. (*Épuisé.*)

Tome V. — *Le Stoglav ou les cent chapitres.* Recueil des décisions de l'Assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551. Traduction, avec introduction et commentaire, par E. Duchesne. 1920, xlvi+292 pp. 30 fr.

Tome VI. — *Lexique de la guerre et de la Révolution en Russie* (1914-1919), par André Mazon. 1920, vi+70 pp. 15 fr.

Tome VII. — *Correspondance de Falconet avec Catherine II* (1767-1778), publiée, avec une introduction et des notes, par Louis Réau. 1921, xliv+275 pp., avec un portrait. 30 fr.

Tome VIII. — *Le Musée Pouchkine d'Alexandre Onéguine à Paris :* Notice, catalogue et extraits de quelques manuscrits, par Modeste Hofmann, 1926, 183 pp. 30 fr.

Tome IX. — *Notices et extraits des manuscrits parisiens d'Ivan Tourguénev*, par André Mazon. (*Paraîtra en 1929.*)

BIBLIOTHÈQUE
DE
L'INSTITUT FRANÇAIS DE LÉNINGRAD
TOME X

LA PHILOSOPHIE ET LE PROBLÈME NATIONAL EN RUSSIE

AU DÉBUT DU XIX[e] SIÈCLE

PAR

ALEXANDRE KOYRÉ
Chargé de conférences à l'École des Hautes Études
(Section des sciences religieuses)

PARIS
LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION
5, Quai Malaquais, VI[e]

1929

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

CC

B4231K6
60573

Les caractères russes ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

AVANT-PROPOS.

Ce travail est sorti d'un cours professé à l'Institut d'études slaves de l'Université de Paris, pendant l'année scolaire 1924-1925, comme introduction générale à une étude du mouvement slavophile que je poursuis depuis plusieurs années.

C'est M. Étienne Gilson, professeur à la Sorbonne, qui m'a donné l'idée d'en faire un volume ; c'est à l'aimable insistance de M. André Mazon, professeur au Collège de France, et à l'aide constante que j'ai trouvée auprès de lui que cette idée doit sa première réalisation ; c'est grâce à M. Paul Boyer, administrateur de l'École Nationale des Langues orientales vivantes, qui a bien voulu accepter mon travail dans la collection de l'Institut français de Léningrad, que ce livre, auquel j'espère donner une suite, a pu voir le jour. Je tiens pour un devoir agréable de leur exprimer ma très profonde gratitude.

Que M. Émile Haumant, professeur à la Sorbonne, à qui je dois d'avoir pu entreprendre cette étude, et M. Louis Eisenmann, professeur à la Sorbonne, de qui la bienveillante sollicitude m'a permis de combler les lacunes de ma documentation en explorant les richesses de l'admirable *Russian Department* du *British Museum*, veuillent bien également trouver ici l'expression de ma très sincère reconnaissance.

Paris, le 30 novembre 1928

INTRODUCTION.

L'activité littéraire du petit groupe de penseurs connus sous le nom de *slavophiles* se manifeste surtout pendant les années quarante et cinquante ; mais, pour bien comprendre la formation et le sens de leurs doctrines, amalgame curieux de philosophie romantique, de patriotisme local (*moskvofilstvo* « moscovitisme »), de nationalisme religieux et d'utopisme archéologique, il faut se reporter à plusieurs décades en arrière, aux années trente et vingt, et même plus loin encore, à l'époque des guerres napoléoniennes et de l' « aurore radieuse » du règne d'Alexandre I[er].

En effet, c'est pendant les années trente que se formèrent et se cristallisèrent les dogmes et les croyances du groupe ; c'est alors que, dans des discussions incessantes, amicales d'abord et hostiles ensuite, entre les futurs « slavophiles » et les futurs « occidentalistes » s'élaborèrent, et s'opposèrent d'une manière consciente, ces deux courants de pensée dont la lutte a rempli — et remplit encore — la vie intellectuelle de la Russie. On peut considérer que ce fut avec les slavophiles que la pensée philosophique fit pour la première fois son apparition en Russie, qu'ils furent les premiers à se poser d'une manière consciente le seul, le véritable problème de toute philosophie, — celui du γνῶθι σεαυτόν, — qu'ils furent les premiers à chercher une solution métaphysique au grand problème que la vie et l'histoire posaient devant la Russie : celui de son essence et de sa conscience nationales. Mais il ne faut pas perdre de vue, d'une part, que c'est pendant les années vingt, dans le petit cercle romantique du prince Odoevski, que s'était faite l'éducation philosophique du jeune Kirêevski et, d'autre part, que le problème dont les slavophiles ont cherché la solution à l'aide de moyens et de concepts empruntés aux romantiques avait déjà une longue histoire : c'était le problème traditionnel que, tour à tour, se posaient les générations successives de l'élite intellectuelle du pays.

En effet, on peut dire que toute l'histoire intellectuelle de la Russie

moderne est dominée et déterminée par un seul et même fait : le fait du contact et de l'opposition entre la Russie et l'Occident, celui de la pénétration de la civilisation européenne en Russie. Ce processus, réfléchi dans la conscience de l'élite occidentalisée comme dans celle du « peuple », qu'il n'avait d'ailleurs que peu touché, donnait naissance à un double problème : d'une part, celui des rapports entre « la Russie et l'Occident », « la Russie et l'Europe », « l'être national et la civilisation occidentale », et, d'autre part, celui des rapports entre l'élite et la masse, *l'intelligentsiia* et le peuple ; et le problème se posait d'une manière d'autant plus aiguë que la Russie se rapprochait davantage de l'Occident, que la pénétration de la civilisation occidentale dans l'élite devenait plus profonde et que s'élargissait le gouffre qui séparait celle-ci du reste de la nation.

Ce problème ne se posait sous cette forme que dans la conscience de l'élite, et encore fallait-il, pour qu'il provoquât la naissance de doctrines — slavophilisme ou occidentalisme, — que l'emprise des idées occidentales devînt suffisamment puissante pour créer à cette élite comme une seconde nature et lui faire vivre dans son propre être et sa propre pensée la dissociation intérieure, l'opposition intime de sa première et de sa seconde nature. Il fallait, pour que les futurs slavophiles pussent assumer une attitude critique aussi bien vis-à-vis de l'Occident que vis-à-vis de la Russie, qu'ils se sentissent en même temps et trop russes pour jamais devenir de purs occidentaux, transfuges de leur propre patrie, et trop européens pour pouvoir jamais se passer de la civilisation occidentale. Il fallait qu'ils se sentissent eux-mêmes intérieurement étrangers en Europe et étrangers en Russie, pour connaître à la fois et cette aspiration à se retremper aux sources mêmes de la vie nationale, à communier avec le « peuple », et ce rêve d'une civilisation harmonieuse et totale qu'ils transportaient, avec une ardeur qui n'avait d'égale que leur naïveté, soit dans l'avenir, soit dans le passé, soit dans les deux à la fois. Ces conditions ne devaient se trouver réalisées que vers les années trente du XIX^e siècle.

Cependant si les doctrines n'ont pris corps que tardivement, les attitudes mentales, les directions de pensée qu'elles expriment avaient déjà une longue histoire. Les « occidentalistes » comme les « slavophiles » sont les successeurs et les héritiers de deux attitudes traditionnelles de leur pays en face de la civilisation européenne [1], l'une faite du besoin de plus en plus conscient de

[1] Nous ne pouvons traiter ici l'histoire des rapports entre la Russie et l'Occident. Cf. A. Vésélovski, *Zapadnoé vliianié v novoï rousskoï literatouré*, Saint-Pétersbourg, 1905, et surtout Emile Haumant, *La culture française en Russie*, 2^e édition, Paris, 1913 ; voir aussi Ulrich Huber-Noodt, *L'Occidentalisme d'Ivan Tourguénev*, Paris, 1922.

s'affirmer, de s'opposer à l'Occident, de préserver le « fonds » intime de la vie nationale, son être propre, ses particularités distinctives ; l'autre, faite du désir, de plus en plus conscient aussi, de s'approprier cette civilisation brillante dont on se sentait exclu, de l'imiter, de la transplanter en Russie ; l'une qui va de l'aversion irraisonnée et du traditionalisme étroit des vieux croyants, adversaires de la réforme de Pierre le Grand, jusqu'au désir doctrinal des slavophiles d'édifier sur les bases de la tradition vivante une véritable civilisation nationale ; l'autre, qui va de l'imitation volontaire et servile des formes extérieures de la civilisation occidentale, des mœurs, du costume, de la langue même [1], jusqu'à une création involontaire, et souvent inconsciente, des fondements de cette même civilisation nationale. Et c'est ainsi que, dans la lutte et l'opposition des deux partis, de ces « frères ennemis », comme Herzen devait les appeler plus tard, nous assistons, d'une part comme de l'autre, au processus complexe de l'élaboration de la conscience nationale de la Russie.

Nationalistes et patriotes, les occidentalistes et les slavophiles l'étaient, au fond, les uns autant que les autres : tous, ils désiraient passionnément la grandeur et le bonheur de leur peuple et de leur pays ; tous, ils jugeaient sévèrement son présent ; tous ils lui prédisaient un avenir glorieux. Mais les uns, les slavophiles, issus de riches et puissantes familles, appartenant à l'élite de la vieille noblesse moscovite, héritiers d'une tradition familiale et d'une éducation profondément religieuse, formés par la philosophie, — religieuse, elle aussi, — du romantisme allemand, cherchaient à fonder leurs désirs,

[1] On sait bien que l'usage de la langue russe était banni de la cour, et fort peu répandu dans la haute société de l'Empire. Chichkov *traduisait en russe* les manifestes qui étaient présentés à la signature de l'empereur *en français*.

Какъ устъ румяныхъ безъ улыбки
Безъ грамматической ошибки
Я русской рѣчи не люблю,

disait Pouchkine ; le ministre de l'instruction publique lui-même, Ouvarov, l'auteur de la formule sacro-sainte самодержавіе, православіе, народность (autocratie, orthodoxie, nationalité) s'exprimait en russe avec difficulté (voir Barsoukov, *Jizn i troudy Pogodina*, vol. II, p. 147). Au fond, Chichkov avait souvent raison dans sa lutte contre l'abus des tournures et des mots étrangers dans la langue littéraire, et si le chef des *Slovénophiles* et ses adeptes exagéraient souvent, et, selon le mot méchant de Karamzine, были големными претолковниками иже отрѣваютъ все еже есть русское и блещаются блаженне сіяніемъ славяномудрія, leurs adversaires écrivaient parfois des phrases comme celle-ci (Orchev, *Outékhi mélankholii*, Saint-Pétersbourg, 1802) : предлагая интересную прогулку въ дружескомъ кругѣ, идемъ за городъ развлечь задумчивость ; вкусный кофе питаетъ насъ аппетитно ; облобызавшись съ признательностью къ подателю благъ, предполагаемъ впослѣдствіи заниматься прохладою. Cf. Boulitch, *Otcherki po istorii rousskoï litératoury i prosvêchtchéniia*, Saint-Pétersbourg, 1902, vol. I, pp. 347 et suiv., et É. Haumant, *La culture française en Russie*, 2e éd., Paris, 1912, chap. XVII.

leurs espoirs, leurs rêves sur une conception organique de l'histoire, en découvrant dans un passé glorieux le gage et le germe de la splendeur future. — Les autres, les occidentalistes, issus de milieux sociaux différents, plus jeunes pour la plupart de toute une décade, nourris surtout de la pensée politique française, d'une part [1], et de la philosophie hégélienne (incomprise d'ailleurs et rarement puisée à la source), d'autre part, faisant table rase du passé et n'y trouvant que de la barbarie, voyaient le salut de la Russie dans l'adoption complète et totale de la civilisation occidentale, des idées et des institutions de l'Occident, d'un Occident aussi irréel d'ailleurs que l'ancienne Russie des slavophiles : c'est à cette condition seulement, croyaient-ils, que le peuple russe, jeune, vierge et si bien doué par la nature, pourrait accomplir sa tâche, à savoir reprendre des mains fatiguées des nations occidentales le flambeau de la civilisation européenne.

Occidentalisés, profondément pénétrés d'admiration pour la civilisation de l'Europe, occidentalistes et slavophiles l'étaient presque autant les uns que les autres, et même, à regarder de plus près, on constate que les plus occidentalisés n'étaient pas les occidentalistes. Sans doute ceux-ci se croyaient-ils plus proches de l'Occident, parce qu'ils l'admiraient davantage, mais leur admiration n'était souvent que « de confiance », et la traduction des idées occidentales qu'ils présentaient à la Russie n'en était le plus souvent qu'une transposition très russe. Les slavophiles, d'autre part, avaient gardé plus nette et plus vivante la conscience des liens organiques qui les unissaient à leur peuple [2] : c'était l'idéal, la pensée intime de ce peuple qu'ils voulaient exprimer. Mais tout leur appareil conceptuel, la manière dont ils cherchaient à formuler et à définir l'essence nationale, la critique même qu'ils faisaient de la civilisation occidentale, lui reprochant de n'être qu'un rationalisme étroit, un atomisme, un mécanisme étriqué, désormais stérile et stérilisant, — critique juste souvent et parfois profonde, — révélaient à quel point ils avaient subi l'influence de la pensée occidentale.

* * *

Le problème central de la philosophie de l'histoire des slavophiles a été, nous venons de le dire, le problème des relations entre la Russie et l'Occident, ou de la valeur respective « des principes de la civilisation occidentale par rapport à ceux de la civilisation russe ». C'était l'expression de la conscience d'un fait : du fait de la différence profonde, allant jusqu'à l'opposition,

[1] Cf. Émile Haumant, *La culture française en Russie*, ch. XII et XIII.
[2] Cf. notre article, « La jeunesse d'Ivan Kirêevski », *Le monde slave*, 1928.

entre la Russie et l'Occident, différence et opposition telles qu'elles confèrent un sens immédiatement perceptible au terme vague et obscur en lui-même d' « Occident ». En effet, en face de la civilisation occidentale — ou plutôt des civilisations occidentales — la Russie se dresse comme un monde à part, monde barbare si l'on veut, mais tellement « autre » qu'auprès de cette différence essentielle celles qui séparent les membres de la grande famille des peuples de l'Europe occidentale n'apparaissent plus que comme des nuances[1]. Nous sommes en présence d'une opposition qui domine toute l'histoire russe, l'explique peut-être, et peut-être s'explique par elle.

Or, la conscience de ce fait peut donner lieu à plusieurs attitudes différentes, selon le degré de valeur que l'on attribue à la civilisation russe et à la civilisation occidentale. On peut — surtout si l'on professe une philosophie intellectualiste et rationaliste — ne voir dans la première que la barbarie d'un peuple arriéré, qu'une étape déjà — et depuis longtemps — dépassée par des voisins plus favorisés et plus avancés sur la voie du progrès. On peut, d'autre part, — surtout si l'on professe une philosophie religieuse et anti-rationaliste, — condamner en bloc toute la civilisation occidentale, en n'y voyant qu'un déviation diabolique, à laquelle, nécessairement, s'oppose la véritable civilisation chrétienne réalisée par la Russie à un moment déterminé de son histoire [2]. On peut également adopter quelque position intermédiaire, en n'attribuant à la civilisation européenne qu'une valeur toute relative : on sera alors tenté de déterminer la valeur propre de la civilisation russe, ou du moins (surtout si l'on est imbu d'idées romantiques) celle des « germes » et des « principes » de cette civilisation, soit en la rangeant à côté de l'européenne comme un type nouveau, différent non pas *quantitativement*, mais *qualitativement* [3], soit en y voyant les bases possibles d'une civilisation complémentaire de celle de l'Europe occidentale, avec laquelle elle devra plus tard se fondre en une vaste synthèse, soit en y trouvant les fondements et la promesse d'une civilisation absolue qui devra englober et absorber toutes les valeurs positives de toutes les civilisations [4] ; on peut enfin, en maintenant l'attribution à la civilisation européenne d'une valeur absolue, mais en se demandant, — surtout si l'on est un croyant mystique qui voit dans l'his-

[1] Les discussions récentes sur « Orient et Occident » ont bien remis ce fait en lumière. Et les solutions proposées, par exemple, par M. Paul Valéry (Cf. *Variété*, pp. 34 et suiv.), ne diffèrent point de celles auquelles s'était arrêté Ivan Kirêevski.

[2] Tel sera, pour l'époque d'avant Pierre le Grand, le schéma historique des vieux croyants. Telle aussi, à un moment déterminé, l'opinion d'Aksakov. Pour un Magnitski, le moment de réalisation, c'est le présent.

[3] C'est à cela que se réduit en somme l'opinion de Pogodine, reprise et développée plus tard par Danilevski, dans son livre *Rossiia i Evropa*, Moscou, 1884.

[4] C'est l'attitude des Kirêevski, de Khomiakov et d'Odoevski.

toire l'action immédiate et visible de la Providence divine, — quel est en somme le sens de cette barbarie russe et quel est dans le plan de la Providence son but caché. Est-ce une leçon terrible, ou bien au contraire une mission glorieuse [1]?

Toutes ces conceptions ont été réellement esquissées en Russie, et toutes elles supposent une condition préalable commune : la conscience bien nette de la différence entre la Russie et l'Occident. Jamais peut-être cette condition préalable n'a été mieux remplie, et le sentiment d'être des « étrangers en Europe » ne s'est jamais peut-être imposé à l'élite intellectuelle de la Russie avec une intensité plus grande que pendant les premières décades du XIX^e^ siècle, alors que, mêlée par les guerres napoléoniennes aux destinées de l'Europe, la Russie apparut à celle-ci et aussi à elle-même comme « une énigme historique et ethnographique », comme une barrière contre laquelle venaient se briser les flots d'idées et les vagues de la révolution française.

Déjà les guerres victorieuses du siècle précédent, avec les exploits des grands capitaines de Catherine II, avaient réveillé dans la société francisée [2] de la fin du XVIII^e^ siècle le sentiment et l'orgueil nationaux, et les versificateurs de la cour impériale provoquaient l'enthousiasme du public par de belles tragédies patriotiques, où, avec plus de bonne volonté que de succès, ils cherchaient à imiter les « modèles immortels » donnés par Voltaire ou Crébillon.

En l'année 1792, déjà, le jeune Karamzine [3], dans une pastorale idyllique, où froidement, sous prétexte de présenter « un tableau de la vie vertueuse et simple des ancêtres », il affublait de noms russes les personnages de la plus conventionnelle berquinade sentimentale, lançait aux applaudissements du public cette phrase redondante [4] : « Qui de nous n'aime la mémoire de ce temps, où les Russes étaient russes, s'habillaient à la russe, avaient encore leur propre démarche, gardaient fidèlement leurs usages ancestraux, parlaient leur propre langue, la langue de leur cœur, c'est-à-dire, parlaient comme ils

[1] Telles étaient les questions que se posaient Tchaadaev et Nadejdine, et c'étaient les réponses qu'ils se donnaient.

[2] Les brillants et magnifiques seigneurs de la cour de Catherine restaient, au fond, très russes, et le vernis français dont ils étaient recouverts était extrêmement mince.

[3] Le célèbre écrivain, penseur extrêmement superficiel et médiocre, possédait par contre une qualité qui, pour l'historien, rend inestimable la valeur de ses écrits : il était doué d'une sensibilité parfaite, et savait, mieux que quiconque, percevoir, et même presque pressentir et prévoir les mouvements de l'opinion publique. On peut dire qu'il n'a, au fond, jamais eu une idée personnelle, mais il a eu le don de formuler et de résumer d'une manière définitive les opinions et les idées qui flottaient autour de lui.

[4] *Natalia boïarskaïa dotch,* dans les *Œuvres complètes* (en russe), 4^e^ éd. (Smirdine), t. VI, p. 86, Saint-Pétersbourg, 1835.

pensaient? » Pareille déclaration n'engageait à rien, et, au fond, ne voulait rien dire ; mais — signe des temps — elle était applaudie. Plus tard, lorsque le libéralisme du commencement du règne d'Alexandre Ier eut renversé les barrières érigées par Paul Ier et de nouveau largement ouvert les portes au flot des influences et des idées étrangères [1], lorsqu'il semblait qu'une ère nouvelle commençât pour la Russie, c'est encore Karamzine qui dans quelques écrits retentissants chercha à réagir contre l'engouement presque général, et à inculquer aux Russes, avec un patriotisme véritable et éclairé, le sentiment de la dignité et de la fierté nationales. « Je n'ose point penser, écrivait-il en 1802, qu'il y a en Russie trop peu de patriotes ; il me semble toutefois que nous péchons par un excès d'humilité en ce qui concerne notre dignité nationale ; cependant, il n'est rien de plus nuisible en politique que l'humilité. Celui qui ne s'estime pas soi-même ne sera certainement estimé de personne [2]... Or, les succès de notre littérature prouvent clairement les dons naturels des Russes ; les Français ont eu, dès le XVIe siècle, un philosophe et un écrivain comme Montaigne : qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'ils écrivent, en général, mieux que nous? N'est-il pas étonnant plutôt que certaines de nos œuvres ne soient pas inférieures aux meilleures des leurs, aussi bien pour la pensée que pour les nuances d'expression et le style? Soyons seulement justes, chers concitoyens, et reconnaissons la valeur de nos propres œuvres ; jamais d'ailleurs nous ne tirerons profit de la gloire des autres, et l'intelligence des autres ne nous servira à rien [3] » ; et touchant le point le plus douloureux, celui du passé : « il faut, ajoutait-t-il en 1803 [4], inculquer aux Russes la conscience de leur propre valeur ; il faut leur montrer que leur passé peut donner des sujets d'inspiration à l'artiste, provoquer des œuvres d'art, faire palpiter les cœurs. Non seulement l'historien [5], mais aussi le poète, le sculpteur et le peintre peuvent être des organes du patriotisme. » Pour Karamzine, d'ailleurs, tout plein encore d'idées libérales et de la philosophie des lumières, le patriotisme et l'amour de la civilisation ne s'opposent nullement ; bien

1 A l'époque de Paul Ier, tout voyage à l'étranger fut défendu; les jeunes gens qui faisaient leurs études dans les Universités allemandes, même ceux qui étaient originaires des provinces baltiques, furent rappelés, et l'importation de livres étrangers prohibée. L'une des premières mesures d'Alexandre Ier fut d'abolir ces règlements draconiens.

2 Karamzine, *O lioubvi k otétchestvou i narodnoï gordosti,* (Œuvres, vol. VI, p. 116.

3 *Ibid.*, p. 120.

4 Cf. Karamzine, *O sloutchaïakh i kharakterakh, kotoryé mogout byt predmetom khoudojestv, Œuvres complètes* (en russe), 4e éd., Saint-Pétersbourg, 1838, t. VII, p. 122.

5 C'est déjà l'une des idées maîtresses de Karamzine historien : l'histoire, œuvre patriotique conçue et exécutée *ad majorem Patriae gloriam.* La seconde de ses idées maîtresses est de prouver, par la grandeur du passé, le danger des réformes qui toucheraient aux assises de l'Etat.

plus, ils se confondent ; le patriote véritable, loin de fermer les yeux sur les défauts de son propre pays, travaille à les corriger ; il ne se dissimule nullement l'état arriéré de sa civilisation, mais, conscient également du chemin parcouru déjà, et en si peu de temps, fier des résultats acquis et riche d'espoirs pour l'avenir, confiant dans le gouvernement dont le rôle est justement de porter et de propager la lumière, de prendre la tête du mouvement, selon l'exemple et le précepte du fondateur de l'Empire, il adresse au jeune empereur une belle péroraison : « Pierre le Grand [1] a fondé dans notre patrie sa première Académie, Élisabeth, sa première Université, Catherine a créé les écoles dans les villes, mais Alexandre n'a pas seulement multiplié les Universités et les lycées (gymnases), il a dit encore : que la lumière soit jusque dans les chaumières ! Une époque nouvelle commence désormais dans l'histoire de l'éducation morale de la Russie, de sa civilisation [2], qui est la base de la grandeur de l'État, et sans laquelle le règne le plus brillant ne sert qu'à la gloire personnelle du monarque, non à celle du peuple, non à celle de la patrie ! » La Russie, forte et heureuse sous plus d'un rapport, était encore humiliée et jalouse, éprouvait une envie légitime en voyant les triomphes et l'éclat de la civilisation dans maints autres pays, et en les comparant à l'état précaire où elle se trouvait chez elle, à la faible et incertaine lueur dont elle brillait à peine dans les vastes espaces de la Russie. Les Romains, vainqueurs de l'univers, furent néanmoins méprisés par les Grecs pour leur ignorance, et ce ne fut ni par la force des armes, ni par des victoires, mais seulement par l'étude qu'ils purent finalement s'affranchir du nom de Barbares. Et ce n'est point seulement l'orgueil national qui souffre du manque de civilisation, non, l'absence de la civilisation empêche toute réalisation des projets bienfaisants du Prince... Alexandre vient civiliser les Russes pour qu'ils puissent éprouver les bienfaits de ses lois libérales [3]... »

Il semblait en effet que, sous l'impulsion vigoureuse de l'empereur, une période de civilisation et d'activité intellectuelle s'ouvrait en Russie ; l'Université de Moscou fut transformée, d'autres universités furent fondées [4] ;

[1] Il est fort curieux de voir comment l'œuvre et la personnalité de Pierre le Grand ont toujours été la pierre de touche et le signe de ralliement du libéralisme russe. Il est peut-être plus curieux encore de constater qu'elles n'ont pas, de nos jours, perdu cette valeur.

[2] Le terme russe *obraʒovanié* n'a pas d'équivalent exact en français. Traduction de l'allemand *Bildung*, il veut dire en même temps : instruction, formation et civilisation.

[3] Karamzine, *O novom obraʒovanii narodnago prosvêchtchéniia v Rossii*, Œuvres, t. VIII, p. 227.

[4] L'Université de Dorpat fut fondée en 1802, celle de Kharkov en 1802, celle de Kazan en 1804; Saint-Pétersbourg ne reçut son Université que bien plus tard, en 1819, mais dès l'année 1806 il y existait un établissement d'instruction supérieure, l'Institut pédagogique, sorte d'École normale supérieure.

l'activité littéraire battait son plein : les traductions d'ouvrages philosophiques, les livres, les revues se multipliaient à vue d'œil. Mais déjà les revers de la guerre, la paix de Tilsitt considérée comme honteuse, la probabilité, au lendemain de cette paix, d'une guerre nouvelle, l'influence grandissante des idées occidentales avaient provoqué dans une partie de la société un regain de l'ancien nationalisme xénophobe. Ce fut à Moscou, dans la vieille capitale détrônée, que cette réaction trouva pour la première fois son expression littéraire.

L'ancienne capitale, demi-asiatique encore, patriarcale, toujours un peu frondeuse, toujours un peu jalouse de la prépondérance de la nouvelle capitale européenne, Saint-Pétersbourg, plus traditionaliste et plus libre en même temps que celle-ci, aussi fière de son patriotisme, de sa fidélité au trône et à l'autel que de ses idées libérales, centre à la fois des martinistes et des vieux croyants, lieu de retraite et de repos des grands dignitaires des âges révolus, vivants gardiens de la tradition et des souvenirs du « bon vieux temps », siège de la première — et de la meilleure — des universités du pays [1], offrait à cette époque un aspect particulièrement bigarré, celui d'une véritable tour de Babel, où s'affrontaient et se choquaient d'une manière bien plus violente qu'à Saint-Pétersbourg les éléments disparates de la civilisation composite de l'Empire. Voici comment elle se présentait aux regards d'un observateur curieux qui était l'un des esprits les plus cultivés et les plus pénétrants de son temps, Batiouchkov [2] : « Mélange curieux d'architecture ancienne et moderne, de pauvreté et de richesse, de mœurs et d'habitudes européennes avec des mœurs et des habitudes orientales! Mélange étonnant et incompréhensible de futilité et de vanité d'une part, et de gloire et de magnificence véritables de l'autre, d'ignorance et de civilisation, de barbarie et d'urbanité. Ne t'en étonne pas, mon ami, Moscou est le symbole ou l'image vivante de notre patrie... Pierre le Grand a fait bien des choses, mais n'en a achevé aucune. Voici un immense carrosse que quatre gros chevaux tirent avec peine ; à l'intérieur une sainte icone miraculeuse ; devant elle se tient un moine avec un gros cierge. Voilà la vieille Moscou, les restes des rites anciens des ancêtres!... Gare-toi ! Ce landau va nous écraser; il porte un jeune homme élégant et une belle mondaine ; les chevaux, le cocher, les

[1] L'Université de Moscou fut fondée en 1756. Elle comptait donc déjà plus d'un demi-siècle d'existence; le fait est d'importance, car, malgré la médiocrité de ses professeurs, elle restait quand même un centre de science et de civilisation, du moins comparativement à la barbarie environnante; il s'y créait quand même une tradition universitaire, qui manquait à la jeune capitale. Moscou aimait son Université et l'Université faisait partie de la vie moscovite. Au fond, Moscou était plus profondément cultivée que Saint-Pétersbourg.

[2] Batiouchkov, « Progoulka po Moskvê », *Rousski Arkhiv*, 1860, pp. 1191 et suiv.

valets de pied : tout au dernier cri de la mode. Voilà la nouvelle Moscou, les usages nouveaux... Mais pourquoi, cependant, veulent-ils tous paraître des étrangers, grasseyant et minaudant? Ceci, c'est une autre question, j'y répondrai plus tard [1]. » Batiouchkov, de fait, n'y a jamais répondu. Mais avions-nous besoin de sa réponse? N'était-il pas clair que c'était le mépris de leur propre passé, de leur pays, de leur langue qui poussait ces jeunes élégants à imiter ou même à singer l'étranger? N'était-il pas temps de leur dire leur fait pour les ramener à la raison et dénoncer le mal avant qu'il ne fût trop tard?

* * *

En 1807 déjà, le comte Rostopchine, le célèbre général-gouverneur de Moscou, avait, dans un pamphlet intitulé « Pensées à haute voix sur le perron rouge [2] », exprimé l'exaspération croissante des larges couches de la noblesse provinciale, — soutenue par le parti des anciens, — désorientée et inquiétée par tout cet esprit nouveau, par ces modes nouvelles, ces idées nouvelles, ces réformes que l'on annonçait partout. La vieille, la sainte Russie était en péril ! Mais ce n'est pas à Rostoptchine [3], c'est à Glinka [4] que revient l'honneur d'avoir, par sa revue, *Le messager russe (Rousski Vêstnik)*, fondé le nationalisme intégral, chauvin, xénophobe et vantard. Après une brillante éducation française reçue à l'école militaire de Gatchina [5], Serge Nikolaévitch Glinka avait, comme officier de réserve

[1] Sur cette Moscou, voir Griboêdov, *Gore ot ouma*, et Gerchenzon, *Griboêdovskaia Moskva*, Moscou, 1908.

[2] *Mysli vsloukh na krasnom kryltsè*, Moscou, 1807.

[3] Très honnêtement, Glinka attribue la priorité à Rostoptchine, dont l'œuvre, dit-il, « avait pénétré dans les chaumières aussi bien que dans les palais et avait remué les cordes de toutes les âmes russes, comme une annonce du grand mouvement patriotique de l'année 1812 »; voir *Zapiski S. N. Glinki*, Saint-Pétersbourg, 1895, pp. 222 et suiv. Nous croyons que c'est une erreur involontaire de Glinka. Le livre de Rostoptchine n'a rien remué du tout, pas même sa propre âme. Écrit dans une langue insupportable qui veut imiter le parler populaire, il est faux comme Rostoptchine lui-même. Son patriotisme et sa xénophobie ne sont nullement sincères; ce n'est qu'une pose adoptée par un comédien adroit.

[4] Le patriotisme nationaliste et la xénophobie de la petite noblesse étaient d'ailleurs fondés pour une bonne part sur un sentiment de jalousie et d'hostilité bien naturelles contre la brillante société de Saint-Pétersbourg, la cour et l'entourage de l'empereur, où les noms russes sont ceux qui se rencontrent le moins souvent. (On connaît le bon mot attribué au général Ermolov : il aurait demandé à l'empereur d'être « promu Allemand ».) Ils étaient aussi fondés sur la crainte des réformes et avant tout de l'affranchissement des serfs. De là la haine pour Spéranski, dont Karamzine s'est fait plus tard le porte-parole. Voir Korf, *Jisn Grafa Speranskago*, Saint-Pétersbourg, 1861, vol. I, pp. 116 et suiv.

[5] Dans cet établissement modèle, l'instruction se donnait en français : tous les professeurs, même ceux qui enseignaient l'histoire de la Russie, étaient français. Le jeune officier en sortit complètement francisé, en se lamentant de n'avoir pu naître

(opoltchénié), pris part aux campagnes de l'armée impériale en Europe, et c'est là, dans l'armée, sous l'influence du rapprochement que la vie en campagne avait créé entre l'officier et les simples soldats, qu'il avait senti s'allumer en lui un amour absolu pour sa patrie et son peuple. « A cette époque (1806), nous dit-il dans ses *Mémoires* [1], la patrie était pour moi un rêve tout nouveau, et mon imagination ardente me peignait son image, comme à l'âme d'un adolescent elle présente l'image de sa flamme... Par quel sentiment nouveau fus-je attiré vers ma patrie, où je n'avais laissé que les regrets de mon cœur? Une pensée nouvelle naissait en moi, et non en moi seul. Elle nous appelait tous à la défense de la patrie, à la défense des tombeaux de nos pères [2]... C'est durant cette année décisive, passée parmi le peuple russe, que j'ai compris l'âme de nos guerriers. Au régiment, déjà, j'avais connu le cœur d'or de nos soldats. Que n'éprouvais-je en voyant l'élan de l'âme des héros russes ! C'est d'eux que j'ai reçu ce trésor, renouveau complet de toute ma pensée. Je fus honteux d'avoir toujours vécu et tourné dans un monde irréel et imaginaire, d'avoir ignoré l'âme et la pensée du peuple russe. Emporté par le tourbillon de la vie mondaine, je ne les avais jamais rencontrées dans les soirées et les bals. Mais enfin, avec le temps, le peuple russe s'est révélé à sa patrie, il s'est révélé à l'Europe ; c'est lui qui m'a conduit vers une vie nouvelle [3]... ». C'est dans de telles dispositions d'esprit que, vers l'année 1808, Glinka vint à Moscou. « A chaque pas, à chaque coin de rue, se présentait à moi un monde nouveau, que mon imagination arrachait au passé. Moscou m'apparut sous son aspect véritable, celui d'une histoire vivante de la patrie, d'annales sacrées de son passé. J'avais hâte de faire connaissance avec chacun de ses monuments, et chaque jour m'apportait des découvertes nouvelles et de nouvelles révélations. Tel fut l'état de mon âme lorsque j'entrepris la publication du *Messager russe* [4] ». La sincérité absolue de Glinka est hors de doute ; l'amour de la patrie avait réellement transformé son âme, moins toutefois qu'il ne le croyait lui-même, et lui avait donné une fin et une direction nouvelles [5]. Le sentiment national, fraîchement éclos dans son cœur, lui faisait aimer d'un amour égal et le présent et le passé de la Russie, et l'un de ses objets principaux était de faire revivre pour ses lecteurs les images

en France. Cette éducation explique, croyons-nous, pas mal de traits de l'œuvre ultérieure de Glinka.

1 Voir *Zapiski S. N. Glinki*, Saint-Pétersbourg, 1895, p. 195.

2 *Ibid.*, p. 211.

3 *Ibid.*, pp. 216 et suiv.

4 *Ibid.*, p. 219.

5 Pas aussi nouvelle, cependant, qu'il le croyait. Le vieil homme n'était nullement mort en lui.

d'un passé que, d'avance, il supposait glorieux. « Dans ces feuilles — c'est ainsi qu'il annonçait la publication de sa revue — le lecteur trouvera de nombreux articles relatant l'histoire des temps anciens de la Russie. Une conversation avec les ancêtres glorieux, avec les héros et les gloires de la patrie nourrit l'âme, et, rapprochant le passé du présent, enrichit notre existence. Le présent s'explique d'ailleurs par le passé, l'avenir par le présent... L'exemple des vertus et des mœurs ancestrales est enfoui dans les vieilles chroniques : c'est là que l'on trouve les principes de cette éducation particulière dont parlent aujourd'hui nos plus célèbres écrivains [1]. »

Le présent s'explique par le passé, écrivait Glinka, et certes son présent à lui s'expliquait fort bien par son passé : son patriotisme ardent, son amour de l'antiquité, la glorification des ancêtres, il les avait reçus de bonne source ; il les avait absorbés à doses massives dans sa jeunesse, époque où ses maîtres français lui avaient enseigné l'histoire des Romains et des Grecs, et lui avaient inculqué, avec « l'amour sacré de la patrie », l'amour de toutes les « vertus républicaines », l'amour de la vie simple, vertueuse et pure des anciens. Il glorifiait le passé lointain de la Russie, cette époque heureuse, où vivant dans la crainte du Seigneur, gardant encore la simplicité de leurs mœurs, nos ancêtres devaient toutes leurs conceptions morales à l'exemple de leurs pères et aux livres saints, où ils ne discutaient point sur l'état primitif et naturel de l'humanité, ni sur le progrès indéfini des connaissances et de la raison humaines, mais cherchaient simplement à remplir les devoirs de l'homme, du citoyen et du chrétien » [2]. Au reste, non seulement Glinka ne connaissait point ce passé qu'il glorifiait, et devait suppléer par son imagination aux lacunes de son savoir, mais encore il ne pouvait pas se le représenter autrement que revêtu des couleurs et des formes familières de la pseudo-antiquité idéalisée du XVIII^e^ siècle. Les faits, la réalité historique ne l'embarrassent que fort peu. « Déjà, à l'époque de Riourik et des premiers princes varègues, écrit-il, aucun pays de l'Europe n'était, du point de vue de la civilisation morale et politique, supérieur à la Russie, et malgré l'influence désastreuse du joug tatar, l'ancienne Russie, avant même le règne et les réformes de Pierre le Grand et d'Alexis I^er^, n'était certainement nullement inférieure à l'Occident ni par ses institutions politiques, ni par sa législation, ni par la pureté de ses mœurs, ni par la vie familiale ; elle possédait en général tout ce qui assure le bonheur d'un peuple. Les vertus de Marc-

[1] *Zapiski S. N. Glinki* (1808), Saint-Pétersbourg, 1895, p. 223. Il semble indubitable que c'est à Karamzine que Glinka fait allusion.

[2] *Rousski Vèstnik*, III, p. 17. Il est curieux de noter en passant combien peu notre auteur avait oublié les formules qui avaient enthousiasmé sa jeunesse. De l'homme et du citoyen !

Aurèle étaient celles de nos princes... L'esprit philosophique était largement répandu... et nos ancêtres philosophaient à l'égal d'un Socrate... Les idées de Morozov sur la nature humaine sont comparables à celles de Locke et de Condillac... Zotov avait déjà employé les méthodes pédagogiques modernes en devançant Pestalozzi et Condillac ». D'ailleurs, « Alexandre Ier, en fondant partout des écoles, ne faisait qu'imiter son prédécesseur lointain Iaroslav, qui dès 1131 lui en avait donné l'exemple et avait fait de la Russie le pays le plus civilisé de cette époque... Comment pourrait-on d'ailleurs douter de la civilisation de nos pères lorsque leur poésie populaire ressemble tellement aux ballades d'Ossian et même aux ballades françaises [1] ? »

Il est assez amusant de voir cet apôtre du retour au passé national tellement aveuglé par des réminiscences classiques que, même dans la terrible figure du rude conquérant de la Sibérie, Ermak, il ne peut voir qu'une réédition de Scipion l'Africain ! Mais ce ne sont point ces images classiques qui firent le succès du *Messager russe*, ce ne sont pas elles qui lui valurent la sympathie des lecteurs : ce fut tout simplement l'affirmation de la nécessité de retourner au passé, de rejeter les nouveautés inutiles et d'en finir avec l'imitation de l'étranger. Et si, dans une lettre publiée dans le second volume du *Messager*, un lecteur naïf exprime au directeur sa reconnaissance et sa joie « d'avoir, en différents endroits de votre Revue, trouvé la réfutation de l'opinion, propagée par Voltaire et les étrangers, que nos ancêtres étaient plongés dans les ténèbres de l'ignorance et de la barbarie, opinion indigne, qui m'a toujours peiné, car bien des faits de notre histoire prouvent que nos gouvernements anciens furent non seulement éclairés et libéraux, mais encore bien plus civilisés que la plupart des gouvernements européens [2] », le général Araktchéev, le fameux favori de Paul Ier, avait déjà tout autrement compris le sens du mouvement inauguré par Glinka : « Quant à moi, lui écrit-il, n'étant pas riche et de petite noblesse, j'ai été élevé entièrement à la russe ; j'ai appris à lire dans mon Livre d'heures et non en regardant des dessins coloriés ; plus tard, ayant appris à lire le Psautier pour l'âme de mes pauvres parents, je fus envoyé à Pétersbourg, au service de l'empereur, et confié à la garde de la sainte icone de Notre Dame de Kazan, ayant reçu de mes parents l'instruction de ne jamais rien entreprendre autrement qu'avec son consentement, précepte que j'ai toujours suivi, et que je suis encore [3]... », et je n'ai pas eu lieu de m'en plaindre, pouvait-il ajouter. C'est lui qui avait raison : le mouvement nationaliste

[1] Voir *Rouski Vèstnik*, III, pp. 41 et suiv.
[2] *Ibid.*, vol. II, p. 343, lettre à l'éditeur.
[3] « Lettre du général Araktchéev à S. Glinka », *Rousski Vèstnik*, vol. II, p. 245.

devait, en passant par la xénophobie, aboutir à la réaction, à la lutte contre la civilisation occidentale, à un retour au Psautier et au Livre d'heures.

*
* *

La réaction nationale, se transformant à vue d'œil en un nationalisme réactionnaire, avait cependant trouvé dans la personne de Karamzine un porte-parole d'une tout autre envergure. Glinka, avec son enthousiasme puéril, son imagination naïve et son ignorance de l'histoire, était ridicule [1] ; Karamzine était honoré et écouté. Et pourtant, il ne faisait que reprendre les idées maîtresses de Glinka : la nécessité de fonder le sentiment national sur l'histoire en donnant à l'élite de la nation la possibilité et le droit d'être fière du passé de la Russie. C'est à cette tâche qu'il s'était consacré depuis plusieurs années : il vouait le restant de sa vie à écrire l'*Histoire de l'État russe* [2] *(Istoriia gosoudarstva rossiïskago)*.

Suivant la conception nouvelle de Karamzine, l'opposition traditionnelle entre la Russie et l'Occident se présentait désormais sous un jour nouveau : la Russie, c'était l'ordre établi, la monarchie absolue, la foi chrétienne ; l'Europe, c'était le désordre et la révolution, l'instabilité, l'irréligion, l'impiété. L'oubli des principes essentiels de l'ordre et de la stabilité et des vieilles vertus de fidélité au Prince et à Dieu, l'influence dissolvante des idées nouvelles, de la philosophie des lumières, de tous ces discours insensés

[1] Rappelons ici, dans son texte original, la très spirituelle et très méchante satire littéraire de Voéïkov « Dom Soumaschedchikh » reproduite dans le *Rousski Arkhiv*, (1866, p. 763) :

Нумеръ третій : на лежанкѣ
Истый Глинка возсѣдитъ
Передъ нимъ духъ русскій въ склянкѣ
Не откупоренъ стоитъ,
Книга кормчая отверста
И уста отворены,
Сложены десной два перста,
Очи вверхъ устремлены.
О Распнъ! Откуда слава?
Я тебя дружокъ поймалъ.
Изъ Россійскаго Стоглава
Ты Гофолію укралъ.
Чувствъ возвышенныхъ сліянье,
Выраженья красота
Въ Андромахѣ — подражанье
Погребенію кота.

[2] La traduction française de l'œuvre de Karamzine porte le titre : *Histoire de l'empire russe*; nous préférons donner le titre exact.

sur le droit naturel, la liberté et l'égalité, ont plongé l'Europe dans la discorde et le chaos. La Russie, par bonheur, a été jusqu'ici préservée de ce désastre ; grâce à Dieu, les vertus ancestrales, fidélité, obéissance, humilité, subsistent encore dans le peuple. Mais le danger est grand, et l'ennemi est proche. L'enthousiasme pour les idées occidentales, le mépris de soi-même, l'aversion pour son propre passé, que l'action inconsidérée de Pierre le Grand avait implantés en Russie, sont devenus dangereux pour l'existence même de l'Empire. Dénationalisés, occidentalisés, les citoyens russes, devenus des citoyens de l'univers, sont indifférents à l'appel de la patrie en danger. Pourront-ils encore la défendre dans une guerre future? L'histoire de la Russie, cette histoire grandiose que les Russes ignorent, qu'ils dédaignent et dont ils devraient être fiers [1], ne nous montre-t-elle point que c'est uniquement la fidélité à ses maîtres, à ses princes, à ses tsars qui a sauvé le pays dans les pires tourmentes? Ne montre-t-elle pas que, seul, le pouvoir illimité de ses princes a pu conserver l'unité et l'existence même du pays, vaincre ses ennemis et l'amener, à travers des vicissitudes glorieuses, au faîte de la splendeur et de la puissance? L'histoire de la Russie, c'est celle de ses dynasties et du principe monarchique lui-même ; chaque atteinte au pouvoir absolu y apparaît comme suivie d'une calamité.

En effet, un siècle à peine après la venue des princes varègues, auxquels le peuple russe, doux, patient, pacifique et bon, avait, par un acte de suprême sagesse, confié la tâche et le pouvoir de le gouverner, la Russie est déjà un vaste État, ayant presque atteint ses dimensions actuelles. Il suffit que le pouvoir soit divisé pour que la guerre intestine, le désordre, la pauvreté et enfin le joug étranger s'abattent sur elle ; elle ne retrouvera que peu à peu, sous le sceptre des princes moscovites, l'union et la force perdues ; les tsars recommenceront l'œuvre de Riourik et du Monomaque, et les armées russes reprendront leur marche conquérante vers le Nord, le Midi, vers la mer de l'Ouest et vers la Sibérie. Veut-on des exemples encore? Mais l'histoire en est pleine ! N'est-ce pas la fidélité au principe monarchique, au principe du pouvoir absolu qui a encore une fois sauvé la Russie pendant l'époque

[1] Un témoignage frappant de l'attitude mentale de l'élite qui ne pouvait accorder son amour de la civilisation et son patriotisme avec l'admiration du passé national, et qui — avec raison — voyait dans la glorification de celui-ci une manœuvre réactionnaire, nous est donné par une lettre de Batiouchkov au célèbre traducteur de l'*Iliade*, Gnéditch (*Rousskaïa Starina*, 1877, III, p. 228) : « Aimer sa patrie est un devoir. Celui qui ne l'aime pas est un misérable. Mais peut-on aimer la barbarie? Peut-on aimer les mœurs, les coutumes dont nous sommes séparés par des siècles, et, ce qui est plus important encore, par des siècles de civilisation? Pourquoi donc ces dénigreurs patients couvrent-ils de louanges ce passé? Je connais bien la solution de ce problème, je sais que tu la connais aussi. Chut donc ! Mais, crois-moi, ces patriotes, déclamateurs misérables, n'aiment pas ou ne savent pas aimer la Russie. »

des troubles? Et le peuple russe n'a-t-il pas affirmé encore une fois ce principe en renouvelant l'acte de sagesse qui créa la Russie par l'appel au trône des glorieux ancêtres de la dynastie impériale? Ne touchons donc pas, avec une hâte inconsidérée, aux assises mêmes dont une tradition séculaire atteste la valeur et la force ! Évitons les excès, mais ne portons pas la main sur le pouvoir absolu, ni sur la hiérarchie sociale, ni sur les droits et privilèges de la noblesse, ni sur le servage ; n'imitons pas les occidentaux !

Ce n'était plus, semble-t-il, le Karamzine de jadis, l'auteur sentimental de la *Pauvre Lise*, le voyageur au cœur sensible, l'apôtre de la civilisation et des lumières qui, en l'année 1811, adressait à l'empereur son fameux *Mémoire sur l'Ancienne et la Nouvelle Russie* [1], cette œuvre qui, bien que restée manuscrite, devint rapidement le bréviaire du parti réactionnaire. Au fond pourtant c'était le même homme ; une fois encore il voyait juste, une fois encore il prêtait son talent littéraire à un mouvement d'opinion dont, malgré son admiration pour Pierre le Grand, il sentait la force grandissante : « L'autocratie a fondé la Russie ; c'est elle qui l'a ramenée à la vie ; toute modification de sa structure lui est funeste et doit nécessairement la vouer à la ruine. Composée de parties si multiples et si diverses, dont chacune possède des intérêts qui lui sont propres, peut-elle être gouvernée autrement que par un pouvoir absolu et unique, seul capable de donner une impulsion uniforme à cette immense étendue?... Il faut bien avouer, poursuivait-il, que l'acquisition des vertus humaines nous a fait perdre les vertus civiques. Le nom de Russe a-t-il encore pour nous cette force ineffable qu'il possédait jadis? Ce n'est d'ailleurs que fort naturel : nos ancêtres, qui, dès le règne de Michel et de son fils, s'étaient acquis les profits de maints usages étrangers, gardaient néanmoins la conviction que le Russe véritable, fils de la Sainte Église orthodoxe, était le premier et le plus parfait citoyen du monde entier, et la Sainte Russie, le premier des États. Que l'on appelle cette conviction une erreur, mais combien favorable est-elle à l'amour de la patrie et à sa force morale ! De nos jours, après plus d'un siècle passé à l'école de l'étranger, pouvons-nous, sans témérité, avoir le sentiment de notre dignité civique? Jadis on donnait aux Européens le nom d'infidèles ; maintenant nous les appelons nos frères. Est-ce aux *frères* ou aux *infidèles* qu'il serait plus facile de conquérir la Russie? Est-ce aux uns ou aux autres qu'elle opposerait une

[1] Cf. *Zapiska o staroï i novoï Rossii* publiée en partie par le *Sovrémennik* en 1836 et intégralement à Berlin en 1861, enfin, par Pypine dans le *Rousski Arkhiv*, 1870, pp. 22 et suiv.; elle avait été présentée par Karamzine à l'empereur Alexandre Ier le 28 mars 1811 sur l'instigation de la grande-duchesse Ekaterina Pavlovna. On en trouvera de longs extraits dans *La Russie et les Russes* de N. Tourguénev, Paris, 1847, vol. III, pp. 347 et suiv.

résistance plus vive?... Nous sommes devenus des citoyens du monde, mais, dans certains cas, nous avons cessé d'être des citoyens de la Russie, et la faute en incombe à Pierre !... Dès l'époque de Pierre les classes supérieures se sont séparées des classes inférieures, et le paysan, le bourgeois, le marchand n'ont plus vu que des Allemands (*nêmtsy*) dans notre noblesse, au détriment de cette union fraternelle qui doit régner entre les différentes couches de la nation. » « L'imitation est devenue l'honneur et la dignité principale des Russes... Les liens du sang s'affaiblissaient dans la mesure où nos mœurs gagnaient en courtoisie et en politesse... ayant beaucoup de relations, on ne sentait plus le besoin d'avoir des amis, et l'on sacrifiait au monde les liens consanguins... Et pourtant, sommes-nous réellement meilleurs et plus civilisés que nos pères? N'avons-nous point payé trop cher des acquisitions purement extérieures, un vernis brillant et superficiel ? Et quant à la prétendue barbarie de nos pères dont Pierre le Grand aurait été le premier à libérer la Russie, est-ce aux Russes à confirmer cette invention d'étrangers ignorants? Est-ce à nous de dire que Pierre I^er^ fut le créateur de la grandeur de notre État? Oublierons-nous les princes moscovites, Ivan I^er^, Ivan III, qui, de rien, peut-on dire, ont créé un État puissant, et, ce qui est plus important encore, y ont établi un ferme gouvernement autocrate? S'il faut glorifier dans l'œuvre de Pierre ce qui réellement en est digne, devons-nous pour cela oublier le côté funeste de son règne brillant?... L'engouement pour les usages étrangers, nouveaux pour nous, a dépassé chez lui les limites du bon sens... En déracinant les coutumes antiques, en les proclamant ridicules et stupides, en louant et en introduisant des coutumes étrangères, l'empereur de Russie humiliait les Russes à leurs propres yeux, dans leur propre cœur... Le costume russe, la cuisine russe, le port de la barbe [1] n'empêchaient nullement l'introduction de l'instruction, ni la fondation des écoles. Deux pays peuvent avoir des usages différents et posséder le même degré de civilisation. » Et après avoir longuement décrit les hauts faits des tsars moscovites, la valeur de leurs armées, la finesse de leur diplomatie, après avoir glorifié l'union fraternelle qui unissait les plus riches et les plus magnifiques boyards aux plus humbles des serfs, Karamzine adresse à l'empereur une critique acerbe de son gouvernement, suivie d'un avertissement pour l'avenir... « Au lieu d'en revenir immédiatement à l'ordre de choses du règne de Catherine, ordre éprouvé par une expérience de 34 ans, et

[1] Il est curieux de noter que le port de la barbe, interdit par Pierre le Grand, devint à un moment donné pour les slavophiles le symbole du « retour au peuple », « aux sources profondes de la vie nationale », et fut de nouveau interdit en 1846 par ordonnance de Nicolas I^er^, comme « incompatible avec la dignité de la noblesse ». Nous racontons ailleurs l'histoire de cette amusante petite guerre pour la barbe.

confirmé, pour ainsi dire, par les désordres de l'époque de Paul Ier, au lieu de ne supprimer que ce qui était véritablement inutile et de n'ajouter que ce dont on avait réellement besoin, en un mot, au lieu de n'apporter des corrections qu'après mûre réflexion, les conseillers d'Alexandre Ier ont voulu introduire des innovations dans les principes mêmes de l'action du monarque, sans tenir compte de la règle des Sages, qui dit que toute innovation dans l'ordre des institutions de l'État est un mal, auquel il ne faut se décider que sous l'empire de la nécessité ; car le temps seul donne de la force aux institutions... il est dangereux de toucher au vieil édifice de l'État. La Russie existe depuis près de mille ans, sous la forme d'un État puissant et non sous celle d'une horde barbare... Et voilà que l'on vient nous parler d'une civilisation nouvelle, comme si nous venions seulement de sortir des forêts d'Amérique... ». « Sire! termine l'auteur, l'histoire ne te reprochera pas les maux qui ont existé avant toi, mais tu devras rendre compte à Dieu, à ta conscience et à la postérité de toute conséquence funeste de tes propres lois... Le pouvoir absolu est pour la Russie le fondement même de son être. Son intangibilité est la condition essentielle de son bonheur... L'empereur est la source dernière et unique de tout pouvoir... mais la noblesse est aussi ancienne que la Russie elle-même... et l'empereur ne doit point l'humilier... [en affranchissant les paysans]. La noblesse, disséminée sur tout le territoire de l'État, collabore avec le souverain au maintien de l'ordre et de la paix. En enlevant à la noblesse son pouvoir bienfaisant [sur les serfs], l'empereur, comme un second Atlas, devra prendre la Russie tout entière sur ses épaules. Pourra-t-il la porter? La chute serait horrible [1] ! »

Quelle que soit la valeur intrinsèque du *Mémoire* de Karamzine, quelque rôle qu'il ait joué, quelque influence qu'il ait pu exercer sur la politique du gouvernement impérial [2], il offre pour l'historien un intérêt considérable [3]. Il a en effet la valeur d'un symptôme et d'un témoignage : il nous permet de nous rendre compte des changements profonds survenus dans les opinions d'une partie, — et non de la moins importante, — de la société d'alors, de la rapidité avec lequelle le courant patriotique se transformait en un conservatisme nationaliste [4].

[1] Cf. *Zapiska o staroï i novoï Rossii*, Berlin, 1861, pp. 31 et suiv.

[2] Cette influence fut, semble-t-il, assez grande. Selon Korf, *op. cit.*, vol. I, pp. 132 et suiv., elle décida la chute de Speranski.

[3] Le *Mémoire* de Karamzine resta inédit. Il est cependant hors de doute qu'il fut connu à peu près dès l'époque de sa composition, et ce sont ses idées, ses opinions, ses arguments que nous rencontrons, avec une monotonie fatigante, au cours du XIXe siècle tout entier. Karamzine avait si bien résumé l'idéologie conservatrice qu'il en avait, en quelque sorte, épuisé le contenu.

[4] On en trouvera une analyse détaillée dans l'ouvrage bien connu de A. Pypine,

Tel n'était pas cependant l'état d'esprit de la génération nouvelle, de cette jeunesse cultivée et brillante qui avait grandi dans l'ambiance des idées libérales du commencement du règne d'Alexandre Ier, sous l'influence des premiers écrits de Karamzine lui-même. Ce n'était certes pas le sentiment patriotique qui faisait défaut à cette génération : il suffit, pour en comprendre la source, de rappeler les grandes années de 1811, 1812, 1813, 1815, les événements tragiques dont la Russie fut le théâtre, d'autres encore auxquels son armée avait pris une part si glorieuse, la guerre, « l'invasion des XII langues » (*nachestvié dvounadesiati iazyk*), Borodino, la prise et l'incendie de Moscou [1], la victoire finale, etc. Patriote, cette jeunesse l'était autant que Karamzine, mais elle ne l'était pas de la même manière, ni dans le même sens que lui.

Le voyage d'études[2] que les campagnes d'Allemagne [3] et de France avait été pour la jeune noblesse militaire de l'Empire, c'est-à-dire, pour l'élite de la jeunesse cultivée de la Russie, lui avait fait une impression trop profonde, lui avait inculqué trop d'idées nouvelles, et lui avait fourni trop de points de comparaison entre la Russie et l'Occident, pour que le traditionalisme conservateur de ses aînés pût la contenter. Elle était animée d'un double sentiment : d'une part elle avait conscience de la puissance et de la grandeur militaire de la Russie victorieuse [4], qui venait de briser l'élan de l' « Usurpateur », de « l'Ogre corse », et qui « avait apporté aux peuples de l'Europe occidentale les bienfaits de la paix et de l'ordre », « une existence paisible et heureuse sous le gouvernement de leurs maîtres légitimes ». N'avait-on pas vaincu les meilleures troupes et les meilleurs capitaines de l'Europe? N'avait-on point

Obchtchestvennoé dvijénié pri Alexandrè I, Saint-Pétersbourg, 1882 ; il en existe une traduction allemande : A. Pypin, *Die Russische Gesellschaft im Zeitalter Alexander I*, Berlin, 1906. Voir également, K. Boulitch, *Otcherki po istorii rousskoï litératoury*, etc.

[1] Voici un passage très caractéristique d'une lettre de Batiouchkov (*Rousski Arkhiv*, 1866, p. 222) : « Moscou n'est plus ! Pertes irréparables : perte d'amis, ruine des biens sacrés; demeure paisible des sciences et des arts, tout est détruit, profané par une bande de barbares. Voilà les fruits de la civilisation ou, pour mieux dire, de la débauche morale du plus spirituel des peuples, qui était fier des noms d'Henri et de Fénelon. Quelle misère ! Et quand en verra-t-on la fin ? Sur quoi fonder les espoirs ? De quoi se réjouir... ? »

[2] Pouchkine, dans sa lettre à l'empereur Nicolas Ier sur l'éducation de la jeunesse, fait ressortir l'importance de ce séjour à l'étranger; Tchaadaev partage l'opinion du poète.

[3] Voici un passage bien curieux d'une lettre de Batiouchkov à sa sœur (*Rousski Arkhiv*, 1867, p. 1459) : « Mars 1814... Connais-tu ma passion nouvelle? C'est la langue allemande. Ces derniers temps, étant en Allemagne, j'ai appris à parler l'allemand et je ne lis que des livres allemands; ne t'en étonne pas. Weimar est la patrie de Gœthe, l'auteur de *Werther*, du fameux Schiller et de Wieland. »

[4] Cette jeunesse adorait son empereur, haïssait Napoléon et était en somme très naïve et très bien pensante. Dans *La guerre et la paix*, Tolstoï en a tracé un portrait admirable. Napoléon, que la censure avait — après Tilsitt — donné l'ordre de ménager, était redevenu « l'Ogre » et « l'Usurpateur ».

fait une entrée triomphale dans la capitale de l'Occident, à Paris? N'était-on pas partout adulé, choyé, fêté [1]? Et pourtant, au spectacle de la belle, riche et ancienne [2] civilisation de l'Occident, on avait malgré soi le sentiment très net et très humiliant de sa propre infériorité. Qu'était-on au fond? Des barbares qui savaient se battre, sans civilisation véritable, sans traditions, sans histoire, sans titres de noblesse; des *parvenus*, en somme [3]. Il faut se rendre bien compte de cette double impression d'orgueil et d'humiliation que la génération arrivée à la maturité pendant la dernière décade du règne d'Alexandre I^er^ avait rapportée de l'Occident, car elle nous donne l'explication de son activité intense et brouillonne à la fois.

L'horizon intellectuel de ces jeunes gens était bien plus vaste que celui de leurs devanciers : à l'influence, traditionnelle déjà, de la langue et de la littérature françaises, à celle de la philosophie du XVIII^e^ siècle — le « voltairianisme » libéral des grands-pères, combattu mais en fait indirectement renforcé par l'influence personnelle des émigrés qui avaient trouvé un refuge en Russie, — s'étaient ajoutées l'influence de la littérature anglaise (on sait que pendant les années vingt la Russie avait traversé une période d'anglomanie) [4] et celle, toujours grandissante, de la littérature et de la pensée allemandes [5]. On comprend facilement l'avidité avec laquelle on s'était jeté sur la

[1] Lettre de Batiouchkov à sa sœur, *Rousski Arkhiv*, 1867, p. 1467 (Cf. *Œuvres*, éd. 1857, p. 284). « Me croirais-tu, nous qui avons pris part à tous les événements importants, c'est à peine si nous pouvons croire que Napoléon a disparu, que Paris est à nous, que Louis est sur son trône et que les compatriotes complètement fous de Montesquieu, de Voltaire, de Racine, de Fénelon, de Robespierre, de Danton et de Napoléon chantent dans les rues « Vive Henri IV, vive ce roi vaillant! » De tels prodiges surpassent l'entendement. Quels changements et combien rapides et faciles, quels détails surprenants, quelle effusion de sang, quelle légèreté d'esprit! Merveilleuses sont les voies du Seigneur! » Cf. É. Haumant, *La culture française en Russie*, ch. XXI et XXII.

[2] Batiouchkov à Gnéditch, *Rousskaïa Starina*, III, p. 227 (1871) : « Il est impossible d'étudier l'histoire de la Russie d'une façon sérieuse, en gardant son sang-froid. J'ai essayé cent fois, c'est inutile. Elle ne devient intéressante qu'à partir de l'époque de Pierre le Grand. Admire, admirons ensemble les petits esprits qui s'enterrent dans cette poussière. Lis l'histoire romaine, lis celle de la Grèce : le cœur bat et l'esprit trouve sa pâture. Lis l'histoire du moyen âge, lis les fables, les mensonges, la barbarie de nos ancêtres, lis les récits des incursions des Polovtsi, des Tatars, des Lithuaniens, etc..., et si le livre ne tombe pas de tes mains, je dirai : Tu es un homme supérieur ou un petit esprit. Il n'y a pas de milieu. *Un homme supérieur*, car tu vois et tu sens ce que je ne vois pas; *un petit esprit*, car tu t'occupes de choses sans importance (de vétilles) ».

[3] Vingt-cinq ans plus tard, le marquis de Custine écrivait encore : « Les Russes donneraient volontiers tout ce qu'ils possèdent pour quelques siècles d'histoire. » V. A. Custine, *La Russie en 1839*, Paris, 1843, vol. II, p. 32.

[4] Eugène Onéguine est « habillé comme un dandy de Londres ». Cf. Haumant, *op. cit.*, ch. IX.

[5] L'influence allemande est favorisée, d'une part, par la gallophobie de la fin du XVIII^e^ siècle, et d'autre part, elle bénéficie du rôle toujours croissant des universités peuplées de savants allemands.

production littéraire de l'Occident. Ne contenait-elle pas l'expression de la *civilisation*, de cette civilisation dont il fallait s'emparer, qu'il fallait s'assimiler à tout prix, et le plus vite possible, si l'on voulait, comme l'avait jadis écrit Karamzine, « s'affranchir du nom de Barbares ». De nouveaux intérêts étaient nés : à côté des problèmes politiques et sociaux [1], l'économie politique occupait les esprits [2]. Tout cela n'était certes ni bien profond, ni bien solide. Un résultat important fut cependant atteint et resta définitivement acquis : sous l'influence de ce travail immense de traduction, d'adaptation, de reproduction, la langue littéraire, transformée et enrichie, devint cet instrument harmonieux et souple, capable d'exprimer les plus fines nuances de sentiment [3], qui permit l'éclosion et l'épanouissement de la poésie et du roman russes. L'intérêt historique était né également. Karamzine n'avait plus besoin de prêcher la valeur des travaux historiques [4] ; son œuvre maîtresse, la célèbre *Histoire de l'État russe*, dont les premiers volumes parurent en 1816, a été le plus gros événement littéraire de l'époque [5]. L'épopée grandiose que la prose majestueuse de l'historien déroulait devant ses lecteurs, leur découvrait — enfin ! — ce long et glorieux passé où ils trouvaient les titres de noblesse de la nation.

Et pourtant, reconnaissante, charmée, émue [6], la jeune génération n'acceptait aucunement l'enseignement politique que le maître prétendait tirer

[1] Le problème du droit naturel préoccupe vivement les esprits. En 1818, paraît le cours de droit naturel de Kounitsyne. Il est vrai qu'il fut immédiatement confisqué.

[2] Eugène Onéguine

Бранилъ Гомера, Ѳеокрита;
Зато читалъ Адама Смита,
И былъ глубокій экономъ,
То есть умѣлъ судить о томъ,
Какъ государство богатѣетъ,
И чѣмъ живетъ, и почему
Не нужно золота ему,
Когда простой продуктъ имѣетъ.

[3] La langue scientifique et philosophique resta longtemps encore dans un état pitoyable, fait qui explique, à notre avis, l'absence presque complète de l'influence de la philosophie allemande à cette époque, et qui est, en même temps, un signe de l'absence de la pensée philosophique en Russie.

[4] Cf. *supra*, pp. 15 et 22.

[5] L'édition entière (3 000 exemplaires) fut vendue en trois semaines, fait inouï jusqu'alors dans l'histoire de la librairie.

[6] Batiouchkov écrivait à Karamzine :

И я такъ плакалъ въ восхищеньи
Когда скрижаль твою читалъ
И геній твой благословлялъ
В глубокомъ сладкомъ умиленьи.

de l'histoire ; elle avait grandi dans une atmosphère différente. Les excès et les horreurs de la Révolution française, qui avaient inspiré une peur salutaire à leurs aînés, n'effrayaient plus les jeunes ; c'était déjà du passé. Ce qu'ils redoutaient dans le présent, c'était la réaction brutale que la Sainte Alliance prétendait imposer à l'Europe, à cette Europe qu'ils connaissaient si bien pour l'avoir parcourue d'un bout à l'autre, pour avoir collaboré avec elle au grand mouvement de libération et de renaissance nationale qu'avait été pour l'Occident la guerre contre Napoléon. Sans doute ils étaient encore des sujets fidèles et loyaux ; pleins d'admiration pour les faits et les gestes de ces princes qui avaient bâti la Russie. Mais cela, c'était de l'histoire, et même de l'histoire très ancienne. La beauté du passé ne pouvait masquer les imperfections du présent. Riourik, saint Vladimir, les grands ducs de Kiev, les tsars de Moscou, grandes figures, certes ! Mais l'époque moderne ? Mais Paul Ier ? Mais la Grande Catherine ?

Le principe du pouvoir monarchique absolu, les vertus de fidélité et d'obéissance semblaient avoir fait leur temps. Ce n'étaient pas les ordres de l'Empereur, ni l'obéissance passive du peuple qui avaient vaincu Napoléon et sauvé la Russie ; c'était l'immense mouvement populaire, l'élan patriotique du pays tout entier [1].

Au temps nouveau il fallait des formes nouvelles. On se sentait grandi, mûri ; on aspirait à une liberté plus grande ; on désirait des réformes. Et d'ailleurs, ne les avait-on point méritées ? L'empereur lui-même n'avait-il point proclamé la nécessité et l'imminence de modifications profondes dans la structure politique de la Russie ? N'avait-on point donné une constitution à la France vaincue et même à la Pologne conquise [2] ? La Russie serait-elle

[1] Lorsque, bien plus tard, Polévoï s'amusa à présenter le mouvement national de 1812 comme un effet de pure obéissance passive à l'ordre venu d'en haut, la plaisanterie parut trop forte et, bien que l'opinion qu'il exprimait fût en conformité parfaite avec la doctrine officielle du gouvernement de Nicolas Ier sur les rapports entre le peuple et le pouvoir, l'auteur reçut un blâme. Il est vrai que son article était un persiflage d'une impertinence rare. Voir N. Kozmine, *N. Polévoï*, Saint-Pétersbourg, 1903, pp. 343 et suiv.

[2] Le discours de Varsovie de l'empereur Alexandre Ier a produit une très forte impression, car il semblait annoncer les réformes libérales que l'on attendait. L'empereur disait notamment (cf. Piatkovski, *Iz istorii nachégo obchtchestvennago razvitiia*, Saint-Pétersbourg, 1880, vol. I, pp. 223 et suiv.) : « La civilisation qui existait dans votre pays me permettait d'introduire immédiatement ce que je vous ai octroyé, me conformant aux règles d'institutions libres, qui ont été l'objet de mes pensées, et dont j'espère pouvoir, avec l'aide de Dieu, propager l'influence salutaire sur tous les pays qui ont été, par la Providence, confiés à mon gouvernement. Ainsi vous m'avez donné le moyen d'offrir aux regards de ma patrie l'image de ce que, depuis longtemps déjà, je lui prépare, et dont elle pourra faire usage lorsque les principes de cette œuvre si importante parviendront à la maturité nécessaire. Vous êtes appelés à donner un grand exemple à l'Europe qui jette ses regards sur vous. Prouvez à vos contemporains

moins bien traitée? N'avait-elle point donné une preuve — et quelle preuve ! — de sa maturité? Voulait-on toujours continuer à traiter la Russie comme un pays de serfs et d'enfants, voué au mépris et à la risée des nations civilisées? Non, la grandeur des sacrifices imposait des devoirs et créait des droits [1].

D'ailleurs, l'*Histoire de l'État russe* elle-même donnait au lecteur ainsi prévenu des exemples et des enseignements très différents de ceux qu'en avait tirés son auteur. Ne parlait-elle pas des anciennes républiques de Novgorod et de Pskov [2], riches et puissantes, tant qu'elles avaient été libres, puis vaincues, écrasées, dévastées par un tsar tyrannique? Ne mentionnait-elle pas les crimes et les luttes fratricides des princes de la dynastie de Riourik, qui, par leurs discordes, par leurs guerres intestines avaient ruiné et affaibli le pays jusqu'à le livrer impuissant à l'invasion et au joug des Tatars? Ne parlait-elle pas du *vêtche*, du *zemski sobor*? Pourquoi ne ferait-on point revivre ces vieilles et vénérables institutions, pourquoi ne reprendrait-on point ces traditions de liberté, dont l'histoire même de la Russie offrait l'exemple?

Telles étaient à peu près les questions qui se posaient et se discutaient, parmi la jeune noblesse militaire de la fin du règne d'Alexandre Ier ; et c'est en face de l'hostilité croissante du pouvoir, de plus en plus réactionnaire

que les institutions libres, dont les principes sacrés sont confondus avec la doctrine pernicieuse qui menaçait de nos jours l'existence même de la société, ne sont pas un rêve dangereux, mais que, au contraire, ces institutions, lorsqu'elles sont mises en œuvre d'un cœur pur et sont dirigées par le pur désir d'atteindre un but utile et salutaire pour l'humanité, sont parfaitement conformes à l'ordre, et fondent la prospérité véritable des peuples. C'est à vous de démontrer par l'expérience cette grande et salutaire vérité ».

[1] A la séance solennelle de l'Institut pédagogique de Saint-Pétersbourg, le 22 février 1818, Ouvarov avait dit : « Selon l'exemple de l'Europe, nous commençons à songer aux institutions libres. La liberté politique est le dernier et le plus beau des dons de Dieu; mais ce don s'acquiert lentement, se conserve par une fermeté inaltérable, il implique des pertes et de lourds sacrifices ». Ces sacrifices, on croyait les avoir déjà faits.

[2] Kounitsyne écrivait à la même époque (voir *Syn Otétchestva*, 1818, vol. XXIII) : « Le *vêtche*, les conseils des boyars (*boïarskiia doumy*), l'arbitrage, le jury composé de pairs de l'accusé, tout cela était dans les temps anciens déjà des éléments essentiels du gouvernement de notre patrie. Tous les états prenaient part à la solution des graves affaires de l'État, et agissaient en plein accord. La lutte contre l'ennemi extérieur, la promulgation de lois communes, l'élection d'une famille digne d'occuper le trône de la Russie faisaient habituellement objet de discussion entre tous les états du pays, qui prenaient en commun une décision commune ». Odoevski, « Iz boumag » (le 8 janvier 1818), *Rousski Arkhiv*, 1864, p. 810 : « Ou bien je me transporte en esprit à Novgorod, j'entends le son de la cloche du *vêtche*, je me faufile dans la foule et, avec indignation, j'écoute le discours du prince Khovanski... Du pied je repousse les chaînes et, au « qui vive ! » de la garde, je réponds fièrement : un libre citoyen de Novgorod ». Cf. Sakouline, *Kniaz V. F. Odoevski*, Moscou, 1913, vol. I, pp. 90 et suiv.

et obscurantiste, à toutes les idées nouvelles, que cette élite, imbue d'un patriotisme ardent [1] et d'idées libérales issues de la philosophie française, avait, à l'image des loges maçonniques et du *Tugendbund* allemand, formé ces sociétés secrètes, cette conspiration malheureuse qui aboutit, il y a un siècle, à l'absurde essai de révolution du 14 décembre 1825. Cette date marque, pour longtemps, la fin de l'influence française. La génération suivante, celle à laquelle appartiennent les slavophiles, était imprégnée d'un esprit profondément différent : elle avait grandi sous l'influence toute-puissante de la philosophie romantique allemande [2].

[1] Il est curieux de noter que l'on trouve chez les décembristes les premières traces du slavophilisme panslaviste. Une des sociétés secrètes s'appelait « Union des Slaves réunis » (*Obchtchestvo soédinennykh Slavian*), et Rylêev a, le premier, chanté les « jeunes filles slaves ».

[2] L'influence française — celle de Saint-Simon, de Fourier, de George Sand — ne reparaît que vers le milieu des années trente.

CHAPITRE PREMIER.

LES « JEUNES DES ARCHIVES ».

Au commencement des années vingt, à peu près à l'époque où, parmi la noblesse militaire, à Pétersbourg comme dans l'armée du Midi, se dessinait le mouvement des futurs décembristes, deux petits groupements littéraires se formèrent à Moscou, deux petites chapelles (les premiers *kroujki in der Stadt Moskau*, comme les appela plus tard Bêlinski [1]) ; ils devaient jouer un rôle important dans l'histoire intellectuelle de la Russie.

Parmi les jeunes étudiants de l'Université de Moscou et de la « Noble pension universitaire [2] », s'était, en 1823, formé le cercle *(kroujok)* de S. Raïtch [3], qui comptait parmi ses membres : le prince Odoevski, N. Obolenski, M. P. Pogodine, N. P. Titov, M. P. Oznobichine, N. P. Androsov, N. V. Poutiata, D. Norov, S. P. Chévyrev, A. N. Mouraviev, P. I. Kolochine, A. F. Tomachevski [4], etc. Voici comment le décrit, dans une lettre à la princesse Golitsyna, l'un de ses membres les plus actifs, le futur historien M. P. Pogodine : « Il s'est formé chez nous un cercle d'amis. Nous nous rencontrons deux fois par semaine. Nous y lisons nos œuvres et nos traductions. Nous avons décidé entre autres de traduire tous [!] les classiques grecs et romains, ainsi que les meilleurs livres concernant l'éducation, et nous avons déjà commencé par Platon, Démosthène et Tite-Live... » Tout, dans ces quelques mots, est caractéristique pour l'époque : et le désir de savoir et d'apprendre, que l'enseignement universitaire ne contentait déjà plus, et l'intérêt prononcé pour l'antiquité classique que, quelques années

[1] Cf. Bêlinski, *Œuvres*, éd. Vengérov, vol. X, p. 231.

[2] *Blagorodny Ouniversitetski Pansion.*

[3] C. S. Raïtch, latiniste connu, traducteur des *Géorgiques*. Les réunions étaient publiques et furent parfois honorées de la présence du général-gouverneur de Moscou, le prince D. Golitsyne, de I. Dmitriev et de celle d'autres célébrités. Cf. Kochélev, *Zapiski*, Berlin, 1883, p. 12.

[4] Sur tous ces personnages, voir les notices du *Rousski Biografitcheski Slovar* et de l'*Entsiklopéditcheski Slovar* de Brockhaus-Efron.

plus tôt, S. Ouvarov, vice-président de l'Académie, vice-recteur de l'Université de Pétersbourg, futur ministre de l'Instruction publique et l'un des hommes les plus cultivés de la Russie, avait proclamée la seule base possible d'une éducation et d'un enseignement supérieurs, et la naïve confiance en leurs propres forces avec laquelle ces jeunes gens envisageaient la tâche de traduire « tous les classiques grecs et romains », et le choix des premiers auteurs à traduire : Platon le philosophe et Tite-Live l'historien. Tout aussi caractéristique est l'absence d'intérêt pour les problèmes politiques et économiques qui apparaît dans ces projets.

Parmi les jeunes gens dont nous venons d'évoquer les noms, quelques-uns faisaient partie d'un autre petit groupe, connu sous le nom bizarre de « Jeunes (Adolescents) des Archives » *(Arkchivnyé Iounochi)* [1]. Ces « Archives » étaient les Archives du ministère des affaires étrangères à Moscou *(Moskovski Arkhiv Glavnoï Kollegii Ministerstva Inostrannykh Dêl)* et ces « adolescents » étaient des jeunes gens appartenant aux meilleures familles de l'aristocratie moscovite — la « fine fleur de la jeunesse de Moskou », dit l'éditeur des œuvres de I. V. Kirêevski, — de jeunes attachés, confiés à la garde éclairée et paternelle du conservateur en chef, A. F. Malinovski. Nous y trouvons Ivan Kirêevski, les frères D. V. et A. V. Vénévitinov, N. P. Titov, S. P. Chévyrev, les deux frères princes Méchtchersky, le prince N. Troubetskoï, N. A. Sobolevski, A. Kochélev, N. A. Melgounov, etc. C'est là que se forma autour du prince Odoevski le premier cercle de philosophes romantiques auquel se joignirent les élèves de l'Université de Moscou, N. M. Rojaline, M. A. Maksimovitch et M. P. Pogodine [2]. L'occupation principale de ces jeunes fonctionnaires, en attendant les postes auxquels les appelaient leur naissance et leur éducation, semble avoir consisté surtout dans des discussions animées de problèmes d'esthétique et de littérature, ainsi que dans la composition de petits essais littéraires. Voici comment la décrit dans son *Journal* un des amis les plus intimes de Kirêevski, A. Kochélev : « Notre tâche officielle consistait principalement dans le déchiffrement, la lecture et la description de parchemins anciens. Il est compré-

[1] Cf. *Eugène Onègine*, VII, 46 :

Архивны юноши толпою
На Таню чопорно глядятъ

[2] Cf. N. K. Kolioupanov, *Biografiia A. I. Kocheleva*, Moscou, 1889, vol. I, 2, pp. 60 et suiv.; N. Barsoukov, *Jisn i troudy Pogodina*, Saint-Pétersbourg, 1888, vol. I, pp. 217 et suiv.; K. Polévoï, *Zapiski*, Saint-Pétersbourg, 1860, I, p. 123 suiv.; I. G. Aksakov, « F. I. Tioutchev », *Rousski Arkhiv*, 1874, vol. II, pp. 374 et suiv. Voir aussi les notices des dictionnaires, cités *supra*, p. 33, n. 4.

hensible qu'une occupation pareille ne nous ait amusés que médiocrement. Mais, heureusement, nos supérieurs étaient très gentils : au fond, on ne nous demandait jamais notre travail. Ce furent d'abord des conversations et des discussions qui étaient au premier plan ; ensuite, nous imaginâmes d'écrire des contes, mais de telle manière que chaque conte fût écrit par nous tous. Dix d'entre nous avaient formé cette société, et nous avions décidé que personne ne devait écrire plus de deux pages, ni raconter son plan. Comme il y avait parmi nous des gens très doués, ces contes étaient habituellement très amusants, et c'est avec beaucoup de zèle que nous venions aux Archives les jours où nous étions de service, le lundi et le jeudi. On considérait les Archives comme le lieu de réunion de la plus brillante jeunesse moscovite, et le titre de « Jeune des Archives » devint fort coté [1] ».

Les discussions et les entretiens de ces jeunes gens portaient surtout sur des problèmes historiques et littéraires, mais on peut être sûr que la philosophie n'en était pas absente. Ce fut à la société de Raïtch, en effet, que le prince Odoevski lut sa traduction d'un chapitre de la *Naturphilosophie* d'Oken : *Sur le sens et l'importance du Zéro, dans lequel le positif et le négatif* (+ et —) *trouvent leur point de repos* [2]. En général, d'ailleurs, la philosophie régnait en maîtresse sur les esprits de la génération des années vingt. En 1826, Boratynski écrivait à Pouchkine : « Toute la jeunesse moscovite ne rêve que de philosophie spéculative ». C'était déjà vrai en 1824. « Ma jeunesse », écrit un des représentants les plus qualifiés de cette génération, le prince V. Odo-

[1] V. A. I. Kochélev, *Zapiski*, Berlin, 1883, p. 11. Tous ces jeunes gens, à de rares exceptions près, avaient reçu une instruction soignée et solide; bien plus, ils appartenaient pour la plupart à des familles où les goûts intellectuels étaient déjà devenus une tradition; une tradition qui, évidemment, ne datait pas de très loin, mais qui, en tout cas, était suffisamment établie, pour qu'ils en eussent été imprégnés dès leur enfance, pour qu'elle se confondît dans l'esprit d'un bon nombre d'entre eux — et spécialement des futurs slavophiles — avec la tradition de la vie patriarcale, large, aisée et heureuse des vieux domaines seigneuriaux. On ne pouvait plus leur appliquer ce que Pouchkine avait dit de leurs aînés :

Мы всѣ учились понемногу
Чему-нибудь и какъ нибудь,
Такъ воспитаньемъ слава Богу
У насъ немудрено блеснуть.

Ainsi, si Eugène Onêgine

Зналъ, хотя не безъ грѣха
Изъ Энеиды два стиха,

Kochélev lisait le grec comme du russe; il avait, dans la société de Raïtch, lu ses traductions de Thucydide et de Platon. Il connaissait aussi le grec moderne.

[2] Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie als Lehre von der Selbstoffenbarung Gottes*, Jena, 1804, vol. I, chap. I.

evski, « appartient à cette époque où la métaphysique formait le fond de notre atmosphère spirituelle, comme le firent, plus tard, les sciences sociales. Nous croyions à la possibilité d'une théorie générale, à l'aide de laquelle il serait possible de reconstruire tous les phénomènes de la nature, comme de nos jours [1] on croit à la possibilité d'une vie sociale qui donnerait satisfaction à tous les besoins de l'homme. Quoi qu'il en soit, à cette époque, la nature tout entière ainsi que la vie humaine nous semblaient passablement claires, et ce n'est pas sans hauteur que nous regardions les physiciens, les chimistes, les utilitaristes qui se vautraient dans la matière grossière. Parmi les sciences de la nature une seule nous semblait digne de l'attention du « philosophe[2] » : l'anatomie, en tant que science de l'homme. Nous en avions entrepris l'étude sous la direction du célèbre Loder ; mais l'anatomie nous avait conduits à la physiologie, science alors encore à ses débuts, et dont les premiers germes féconds apparurent chez Schelling, plus tard chez Oken et Carus. Mais dans la physiologie nous rencontrions à chaque pas des questions insolubles sans l'aide de la physique et de la chimie et, d'autre part, pas mal de choses dans Schelling semblaient obscures à qui ne connaissait point les sciences naturelles. Voilà comment les fiers métaphysiciens ont été amenés à la nécessité de s'entourer d'alambics, de récipients et de toute sorte d'instruments indispensables à l'étude de la matière grossière [3] ». Le témoignage du prince Odoesvki est celui d'un contemporain, et d'un contemporain particulièrement bien renseigné et éminemment représentatif de sa génération. C'est encore celui dont l'évolution intellectuelle est la plus connue. Le témoignage d'Odoevski nous sera d'autant plus précieux que, un peu plus âgé que ses amis (Kirêevski, Vénévitinov et Kochélev), il avait, sans aucun doute, exercé une influence sensible sur la formation de leur esprit.

[1] Odoevski écrit ceci pendant les années soixante.

[2] Le terme qu'emploie Odoevski est difficilement traduisible en français. *Lioubomoudrié* veut dire justement « philosophie », non dans le sens moderne, mais dans celui du terme grec dont l'expression russe est une traduction littérale, φιλοσοφία, « amour de la sagesse ». Le terme provient de la littérature maçonnique et mystique du XVIII[e] siècle. On le trouve chez Novikov; Radichtchev l'emploie déjà dans le sens de *philosophie*, v., *Poutéchestvié iz Peterbourga v Moskvou*, éd. de Silvanski et Chtchégolev, Saint-Pétersbourg, 1905, pp. 136, 241. Labzine lui donne le sens d'*amour de la sagesse véritable*, par opposition à la philosophie rationaliste qui prétend posséder cette sagesse ; or, la sagesse n'appartient qu'à Dieu. Cf. *Sionski Vèstnik*, I, pp. 124 et suiv. Pendant les années 20, le terme est employé couramment, entre autres par Davydov, dans le sens de *philosophie*. En l'employant les « philosophes » n'innovaient donc point; il est néanmoins curieux de les voir adopter ce terme pour opposer leur philosophie à la pseudo-philosophie du XVIII[e] siècle. Cf. V. N. Toukalevski, « Iz istorii filosofskikh napravleniï v rousskom obchtchestvê XVIII vêka », *Journal Ministerstva Narodnago Prosvèchtchéniia*, 1911, I, 2, pp. 1-70.

[3] Prince Odoevski, « Vospominaniia », *Rousski Arkhiv*, 1874, I, pp. 316-318.

En effet, avant même son entrée aux Archives [1], I. V. Kirêevski, ainsi que son ami A. I. Kochélev, auquel nous empruntons le récit suivant, avaient déjà, avec D. V. Vénévitinov et N. M. Rojaline, formé, sous la présidence du prince V. Odoevski, une petite société *secrète*, la société de philosophie (*Obchtchestvo Lioubomoudriia*) [2], groupe auquel touchaient, sans cependant en faire partie, Titov, Chévyrev et Pogodine. « La société se réunissait secrètement », écrit Kochélev [3], « et nous ne parlions à personne de son existence... La philosophie allemande, c'est-à-dire Kant, Fichte, Schelling, Oken, Gorres, etc., y dominait sans rivale. Nous y lisions parfois nos propres écrits philosophiques, mais, le plus souvent, nous y discutions les œuvres des philosophes allemands que nous venions de lire... Les principes sur lesquels doivent être fondées toutes les connaissances humaines formaient le

[1] Ivan Kirêevski a subi ses examens (*komitetski eksamen*, examen spécial pour les fonctionnaires) en novembre 1824.

[2] Pouchkine, dans *Eugène Onêgine*, a tracé un charmant portrait des jeunes « philosophes ».

... Владиміръ Ленскій
Съ душою прямо геттингенской,
Поклонникъ Канта и поэтъ,
Онъ изъ Германіи туманной
Привезъ учености плоды :
Вольнолюбивыя мечты,
Духъ пылкій и довольно странный,
Всегда восторженную рѣчь
И кудри черныя до плечъ.

Aucun des « philosophes », à vrai dire, n'est allé à Göttingen, et Tourguénev, qui y a été, n'était point philosophe; mais Pouchkine n'est pas tenu à l'exactitude littérale. D'ailleurs, Lenski n'a que 18 ans. Quand aurait-il eu le temps d'aller en Allemagne? En réalité, il n'a fait ce voyage qu'en esprit; il ne connaît Kant que par l'intermédiaire de Cousin et de Mme de Staël (le chapitre de l'*Allemagne* sur Kant a été publié dans la *Mnémozina* de 1824), ce qui ne l'empêche point de l'admirer. Il l'admire surtout de confiance. (Cf. la lettre du prince A. I. Odoevski à son cousin, citée plus bas, p. 42).

[3] V. A. Kochélev, *Zapiski*, Berlin, 1883, p. 13. Il peut paraître étrange de fonder une société secrète pour étudier et discuter les doctrines des philosophes allemands. Il suffit cependant de lire la description de l'appartement du prince Odoevski, où se tenaient habituellement les réunions des « philosophes », pour ne pas y chercher autre chose que l'effet d'un engouement romantique pour le moyen âge — un moyen âge romantique — avec ses confréries secrètes, ses ordres, ses alchimistes et ses rose-croix, etc., ainsi que le désir un peu puéril de se sentir « isolé de la foule », ce désir d'ésotérisme qui se complaît dans la possession d'un secret, même lorsque le secret ne consiste que dans le fait d'en posséder un. D'ailleurs, la sagesse véritable n'est-elle pas ésotérique par définition? Cf. Schelling, "*Briefe über den Dogmatismus und Criticismus*, Werke, vol. I, p. 340. Mais revenons à la description de l'appartement. Cf. Pogodine, *Vospominaniia o kn. V. F. Odoevskom*, Moscou, 1861, p. 51 : « Les deux petites chambrettes que ce jeune Faust occupait sous l'escalier étaient remplies de livres, de gros *in-folio*, *in-quarto*, etc., qui gisaient partout, sur les tables, sur les chaises, sous les chaises, dans les coins. Près de la porte, il y avait un squelette, le crâne nu bien à sa place, portant l'inscription : *Sapere aude*. »

sujet principal de nos entretiens. La doctrine chrétienne ne nous paraissait bonne que pour les masses populaires, mais inacceptable pour nous, philosophes. Nous tenions Spinoza en estime particulière, et ses œuvres nous paraissaient de beaucoup supérieures à l'Évangile et aux autres Écritures sacrées. Nous tenions nos assises chez le prince Odoevski,... qui présidait... c'est Vénévitinov qui parlait le plus souvent ; bien des fois ses discours nous enthousiasmèrent. Ces réunions durèrent jusqu'au 1er décembre 1825, date à laquelle nous avons estimé nécessaire de les suspendre, d'une part parce que nous ne voulions nullement attirer sur nous l'attention de la police, d'autre part, parce que les événements politiques appelaient toute notre attention. Je me rappelle comment, après cette date néfaste, le prince Odoevski nous réunit et, solennellement, livra au feu de sa cheminée les règlements et les procès-verbaux de la « Société de philosophie [1].

Les événements tragiques du 14 décembre avaient produit une impression très vive sur les jeunes philosophes ; leurs amis, leurs parents même, A. Odoevski, Küchelbecker n'étaient-ils pas parmi les insurgés [2] ? Il eût été, d'ailleurs, surprenant que dans la vieille capitale, étonnée, alarmée et inquiète, ils eussent gardé leur sang-froid. Les rumeurs les plus diverses, les plus invraisemblables couraient la ville ; on racontait que les dépêches officielles mentaient, que l'insurrection n'était point brisée, que l'armée du Midi (la 2e armée), à marches forcées, se dirigeait sur la capitale pour venger ses camarades, déposer l'empereur et proclamer la Constitution. On attendait aussi Ermolov avec les troupes du Caucase ; il semblait aux jeunes gens que les journées de 1789 devaient se renouveler en Russie. « Nous, philosophes allemands, raconte Kochélev [3], avions oublié Schelling et compagnie, nous allions tous les jours au manège et à la salle d'escrime apprendre à monter à cheval et à manier les armes. Nous nous préparions ainsi à l'activité à laquelle nous nous destinions ». Il est inutile de dire que c'est à ces préparations que se borna l'activité des « philosophes allemands » ; les impressions et les inquiétudes de ces journées tragiques avaient seulement renforcé les liens d'amitié qui unissaient les frères Vénévitinov, Odoevski, Kirêevski, Rojaline, Chévyrev, Kochélev et Titov. Il était tout à fait naturel que leurs sympathies fussent du côté des insurgés. Il ne semble pas, toutefois, que l'impression subie ait été bien profonde, ni qu'elle ait sensiblement influé sur leurs opinions ultérieures ; ils déploraient, certes, l'emprisonnement et la déportation de leurs amis, des membres de leurs familles, mais jamais nous ne les voyons

[1] Kochélev, *Zapiski*, Berlin, 1883, p. 19.
[2] *Ibid.*, p. 19.
[3] *Ibid.*, p. 20.

en accuser le gouvernement. Ils restèrent hostiles au *despotisme*, rarement au gouvernement, jamais à la monarchie.

Rien n'est plus caractéristique pour la mentalité de la génération des années vingt, rien ne marque plus profondément la différence entre son état d'esprit et celui de ses aînés que cet « apolitisme », que cette diminution sensible d'intérêt pour les questions et les sciences politiques. Les jeunes philosophes subissaient l'influence de l'ambiance, de leurs amis ; ils étaient libéraux et fredonnaient la Marseillaise, mais, au fond, les problèmes politiques les laissaient froids, et Kochélev lui-même avait délaissé les sciences sociales pour la philosophie. Rappelons-nous le texte des *Souvenirs* du prince Odoevski que nous avons cité plus haut : la métaphysique, qui a gardé pour eux l'intérêt dominant, les amène à l'anthropologie, à la physiologie, aux sciences naturelles ; elle ne les amène point aux sciences et aux problèmes sociaux ; cependant, on ne peut pas dire que les sciences sociales, que les questions politiques aient été complètement absentes du cercle de leurs préoccupations, et les *Mémoires* de Kochélev nous en donnent un témoignage précieux.

Au commencement de l'année 1825, raconte Kochélev (février ou mars), il avait assisté à une réunion chez son cousin M. N. Narychkine, où il avait rencontré Rylêev, Pouchkine et le prince I. Obolenski ; Rylêev avait prononcé un discours, avait lu des passages de ses « Pensées » (*Doumy*) ; l'éloquence enflammée du poète, les conversations de la société où l'on parlait librement de la « nécessité d'en finir avec le gouvernement » avaient frappé le jeune homme ; immédiatement, il fait part de son impression à son ami Kirêevski et, avec lui, va trouver Vénévitinov et Rojaline. « Ces jours-ci, poursuit-il, nous avons longuement parlé de questions politiques, de la nécessité d'amener une modification dans le système de gouvernement de la Russie. Par la suite, nous avons avec beaucoup d'ardeur étudié les œuvres de Royer-Collard, de Benjamin Constant et d'autres écrivains politiques français, et, pour un certain temps, la philosophie allemande a été détrônée[1]. » Pour un certain temps seulement : elle remonta bien vite sur son trône, plus puissante et plus absolue que jamais.

Il est difficile de se faire aujourd'hui une idée de l'impression (toute-puissante) que produisit sur ces esprits vierges la connaissance de la philosophie allemande ; un monde nouveau semblait s'ouvrir devant eux, un monde où tout était clair et pénétrable à l'esprit, un monde où la réalité et la pensée, la vie et la beauté formaient une unité indissoluble ; la spéculation philosophique semblait devoir — et pouvoir — résoudre tous les problèmes, dévoiler les

1 Kochélev, *Zapiski*, Berlin, 1883, p. 21.

plus hauts et les plus profonds mystères de l'être, découvrir le sens de la vie et l'essence du monde. S'étant élevé à cette hauteur d'où l'on embrassait, d'un seul coup d'œil, l'histoire de l'humanité tout entière, où les peuples eux-mêmes n'apparaissaient que comme des individus, appelés à jouer un rôle déterminé dans le drame éternel de l'évolution divino-cosmique, pouvait-on encore s'intéresser véritablement et réellement à ces petits problèmes particuliers, concernant les formes concrètes de la vie politique et la structure de l'État ? Par rapport aux questions éternelles de la métaphysique, combien peu importantes, mesquines même, leur apparaissaient les préoccupations de leurs aînés. Le *hic et nunc* de la réalité historique n'était plus discernable des hauteurs où les avait élevés le vol de la spéculation métaphysique. La réalité concrète, la réalité empirique, était-elle digne de l'intérêt d'un philosophe ? Et ne devait-il pas planer librement au-dessus des petites misères de cette vie ? « Les peines et les souffrances habituelles qui accablent cette faible humanité lui sont étrangères : il ne les remarque même plus des sommets où l'emportent les envolées de son esprit ; le temps lui-même est impuissant contre lui, car son esprit ne vieillit pas [1]. »

L'esprit, voilà le grand mot des « philosophes ». C'est à la vie de l'esprit, à la liberté spirituelle qu'ils aspirent, c'est en eux-mêmes qu'ils cherchent les sources d'une rénovation. Peu importent les formes extérieures, les formes politiques de la vie. Or, de ce point de vue, on pourra plus facilement peut-être comprendre l'impression qu'ils avaient reçue des doctrines de l'idéalisme allemand : n'était-ce pas surtout une philosophie de l'esprit, une philosophie de la libération *spirituelle* ? « Vous ne pouvez vous imaginer, écrit Odoevski dans la préface aux *Nuits russes* [2], quelle fut l'action de la philosophie de Schelling, comment elle a bouleversé les gens qui s'étaient assoupis au son monotone des rapsodies de Locke ! Au commencement du XIX^e^ siècle, Schelling fut pour nous ce que Christophe Colomb avait été pour le XV^e^ siècle ; il a dévoilé à l'homme une partie inconnue de son propre être, son âme, son esprit, au sujet desquels n'existaient jusqu'alors que des légendes fantastiques. Comme Christophe Colomb, il avait trouvé ce qu'il avait cherché ; comme lui, il avait suscité des espoirs irréalisables ; comme lui, il avait imprimé une direction nouvelle à l'activité de l'homme ! Tout le monde s'est jeté vers ce pays admirable, splendide, les uns poussés par l'amour de la science, les autres par curiosité, d'autres encore par l'appât du gain... »

Pour ces nouveaux compagnons du nouveau Colomb, qui s'élançaient

[1] Cf. Sakouline, *Kniaz V. F. Odoevski*, Moscou, 1913, vol. I, pp. 242 et suiv.
[2] V. F. Odoevski, *Rousskiia Notchi*, Moscou, 1912, préface, p. X.

à la conquête d'un monde nouveau, du monde intérieur, du monde de l'esprit, la métaphysique avait réellement remplacé la religion, était devenue elle-même une religion véritable. Les « sages allemands » étaient, pour nos jeunes « philosophes », des apôtres d'un nouvel évangile. La philosophie était leur Dieu, et Schelling en était le prophète. La réalité empirique, n'était-ce point, par définition, le domaine du vulgaire, du profane ? Ajoutons toutefois qu'en tant que telle, elle ne paraissait point absolument détestable. Était-ce la *superbia metaphysica*, l'habitude et le désir de n'envisager les choses que *sub specie aeterni* qui les empêcha de regarder autour d'eux, ou bien déjà cet utopisme caractéristique qui permettra plus tard aux théoriciens de la doctrine slavophile de *voir* dans la vie et dans l'histoire ce que leur suggérait leur amour? Il est curieux en tout cas d'entendre Odoevski, à l'époque des Magnitski et des Chichkov, disserter gravement sur « les mérites et les efforts incessants d'un gouvernement prévoyant, éclairé et sage, pour propager en Russie la lumière de l'instruction [1] ».

On conçoit facilement que, dans ces conditions, l'intérêt subit pour les sciences politiques fut de courte durée [2]. On conçoit aussi que l'attitude et les prétentions des « philosophes » aient eu le don d'exaspérer leurs aînés ; de part et d'autre on échangeait parfois des propos tout à fait dépourvus

[1] Bien plus tard encore, en 1829, à l'époque où Ivan Kirêevski écrivait dans son étude d'ensemble sur le mouvement littéraire de l'année 1829 : « Il faut signaler avant tout l'apparition d'un livre, dont l'influence sur la littérature contemporaine fut des plus considérables: la loi sur la censure, » le prince Odoevski écrivait à Pogodine (voir Barsoukov, *op. cit.*, II, pp. 260 et suiv.) que la critique publiée par lui de l'*Histoire de l'État russe* de Karamzine était nuisible, car, en abaissant l'autorité du grand écrivain, elle entravait les nobles efforts du gouvernement qui, « par tous les moyens, cherche à aider au développement de notre littérature et de notre science ». « Notre civilisation, poursuit-il, est restée au même niveau qu'à l'époque de nos aïeux, auxquels il fallait raser la barbe de force. La civilisation en Russie ne peut se propager que d'en haut, et seules l'action et la protection du gouvernement permettent de sauvegarder les faibles pousses de l'amour du savoir. Nulle part, sur tout le territoire de l'empire, il n'y a de mouvement spontané vers la science et l'instruction. N'existe que ce qui est fait par le gouvernement ». Odoevski retardait un peu : le rôle qu'il attribuait au gouvernement, et que celui-ci, volontiers, s'attribuait lui-même, n'était plus rempli depuis longtemps déjà. Ce n'étaient point les expériences actuelles, mais bien plutôt des réminiscences des traditions du commencement du règne d'Alexandre Ier qui étaient à la base de cette opinion. Il nous semble curieux de noter, en passant, le mépris profond pour la société et le peuple russes que dénotent ces lignes d'un philosophe, dont nous savons par ailleurs le patriotisme et les rêves de la grandeur nationale et du rôle mondial dévolu à la Russie. Il n'était pas seul dans son cas; en 1826, Pogodine notait déjà dans son *Journal intime* : « Les paysans ne deviendront des hommes que lorsqu'on les forcera de le devenir... Le peuple russe est admirable, mais il n'est admirable qu'en puissance. Dans sa réalité il est ignoble, horrible et bestial. » V. Barsoukov, *op. cit.*, II, p. 17. Cf. l'opinion de Magnitski sur la société de son temps, plus loin, p. 81.

[2] Il est à noter également que le jeune Kochélev, qui fait part de son impression à ses amis Kirêevski et Vénévitinov, n'en parle pas à Odoevski.

d'aménité. Voici ce qu'écrit le prince A. I. Odoevski [1] à son cousin le philosophe, en réponse à un message où ce dernier lui reprochait avec hauteur le vide de sa vie mondaine, l'absence de préoccupations spirituelles : « Tu es un vrai philosophe ! J'ai lu et relu ta lettre ; j'en ai compris tout ce qu'un lieutenant de la garde à cheval, à peine cultivé, peut comprendre des *profondes* intuitions de l'incompréhensible Schelling, habillé au goût de Davydov par le plus aimé de ses disciples rêveurs ! Je lisais et relisais, et mon esprit tendu ne voyait absolument rien dans les dédales de la philosophie de Schelling... D'ailleurs, je te crois sur parole... et puis j'étais content d'avoir une lettre de toi et n'avais aucune curiosité quant à son sens exact [2]. » La lettre est datée du 2 mars 1823. On n'en est encore qu'aux railleries [3]. Une année plus tard, le ton devient aigre, et le « lieutenant de la garde à cheval » adresse à son ami quelques vérités fort sévères [4]. « Tu n'es qu'un idolâtre », lui écrit-il, en lui reprochant de jurer *in verba magistri* et de dissimuler, sous des exclamations enthousiastes pour le beau et le sublime, l'absence d'une pensée propre et originale... « Une spéculation mal digérée se reflète dans tes exclamations éternelles, et prouve que l'habit que tu portes n'est pas fait à ta taille. Au lieu de te nourrir de vapeurs étrangères (extérieures), cela ne te ferait pas de mal de faire un retour sur toi-même, de te peser... Tu veux, par ton âme, embrasser le Tout, et, comme un enfant qui absorbe une mixture amère, tu t'ingurgites, par force, toutes les idées que tu trouves dans la théorie, belle, utile (tout ce que tu voudras), mais qui ne remplace pas l'originalité... Apprends à penser, si tu veux, mais ne dis point que tu as atteint un but qui est en dehors du cercle de ma vie. Tu n'as encore rien atteint du tout [5]. »

[1] Le prince Alexandre Ivanovitch Odoevski n'était pas, à proprement parler, un représentant de la génération des années dix, car il était né en 1802; il n'en était qu'un porte-parole. Il avait pris part au mouvement du 14 décembre, sincèrement, mais à vrai dire un peu malgré lui et sans conviction très profonde. Au fond, il appartenait, lui aussi, à la génération apolitique des années vingt. Sur A. I. Odoevski, voir N. Kotliarevski, *Dékabristy*, Saint-Pétersbourg, 1907. Les œuvres d'Odoevski ont été éditées par le baron A. Rozen, Saint-Pétersbourg, 1885.

[2] Lettre du 2 mars 1823; *Rousskaïa Starina*, 1904, II, pp. 375 et suiv.

[3] « J'ai remarqué que tu es un philosophe véritable, ...car la première règle de la sagesse humaine est d'être heureux en se contentant de peu. N'es-tu pas sage, toi qui te contentes de mots, et, quant au sens, par pure bonté de cœur, n'en demandes à Schelling que le moins possible. » *Ibid.*, p. 376.

[4] Lettre du 10 octobre 1824 (inédite), publiée (en partie) par Kotliarevski, *op. cit.*, pp. 11-12, et par Sakouline dans son excellent ouvrage, *V. F. Odoevski*, Moscou, 1913, vol. I, p. 304.

[5] Il faut avouer que la riposte du « lieutenant de la garde à cheval » est très forte. En retournant au « philosophe », le conseil du γνῶθι σεαυτόν et en lui administrant une leçon de modestie (ce n'était point la vertu principale des adeptes de la sagesse), il met le doigt sur le caractère emprunté et peu profond de leur spéculation. Ce qui leur manquait le plus, en effet, c'était la maturité. « Le coryphée pense, et autour de

L'année 25 n'atténua pas les divergences ni l'incompréhension mutuelle ; et l'attitude mentale des « philosophes », leur désintéressement des problèmes de la vie actuelle semblait de plus en plus à leurs aînés n'être qu'un signe de petitesse et d'infériorité morale. La tour d'ivoire dans laquelle les disciples de la sagesse allemande croyaient s'être enfermés apparaissait à ces aînés comme un marais où ils s'enlisaient ; et même l'ami et le collaborateur des jeunes philosophes, Küchelbecker, qui partageait leurs engouements romantiques et avait été le corédacteur de leur petite revue *Mnémosyne*, avait fini par adresser à Odoevski (en octobre 1825) des reproches vigoureux : « Tu dois t'échapper de Moscou, de ce milieu pourri et dissolvant... Quel plaisir peux-tu avoir à faire admirer par des ignorants complets tes connaissances si fraîches, mal digérées et mal ordonnées ? Apprends ! Étudie le monde, fais la connaissance de gens réellement cultivés [1]. »

Nous avons essayé de faire voir les différences profondes qui séparaient les représentants de ces deux générations. Ces différences exprimaient l'opposition entre la mentalité de deux époques historiques et — *last but not least* — entre celle des deux capitales. (Il n'est pas sans importance, en effet, que le mouvement « philosophique » ait pris naissance à Moscou. D'ailleurs, comme nous allons le voir, il n'eût été possible nulle part ailleurs.) Ce n'était pas seulement des *problèmes différents* qui se posaient devant leur esprit, mais les *mêmes problèmes*, ceux des rapports entre la Russie et l'Europe, l'Orient et l'Occident, se posaient pour eux en des termes et dans un sens différents. Dix ans seulement séparent ces deux générations, mais ces années avaient été grosses d'événements considérables, de changements profonds dans l'être et l'orientation de la Russie ; et l'atmosphère spirituelle, les premières impressions de l'enfance, de l'adolescence et de la jeunesse, celles qui forment et déterminent l'attitude mentale d'un homme, avaient été si dissemblables chez les uns et chez les autres ! Les uns, les aînés, étaient nés aux jours du déclin de la Grande Catherine : leurs premières impressions d'enfance avaient été celles de la terreur du règne de Paul Ier. Ils avaient tous pris part au mouvement libéral du règne d'Alexandre Ier ; ils avaient pris part à la guerre ; ils avaient été profondément déçus et aigris par la réaction que la conversion mystique de l'empereur avait introduite en Russie. Les autres, par contre, avaient vu le jour dans les premières années

lui on balbutie. Pourras-tu distinguer l'ivraie [du bon grain] ? Sinon, la belle nourriture ! Tu ne gagneras qu'un mal de ventre. Et tous ces balbutiements philosophiques sont moins dangereux que les délires journalistiques et le cercle de camarades écrivassiers, demi-auteurs et entièrement étudiants. » *Ibid.*, d'après Kotliarevski, *op. cit.*, p. 11.

[1] V. Sakouline, *op. cit.*, p. 378.

du règne d'Alexandre Ier ; leurs impressions d'enfance avaient été celles de la guerre et de l'élan patriotique qu'elle avait provoqué, leur adolescence avait été nourrie de récits de combats et de gloire ; le sentiment de fierté nationale était une partie intégrante de leur âme, et l'histoire de la Russie, partie intégrante de leur éducation [1]. L'*Histoire* de Karamzine avait été, pour tous ces jeunes gens, un livre de chevet; la grandeur du présent s'associait naturellement dans leur esprit à celle du passé. Le malaise des « parvenus » ne les troublait presque plus ; de là, leur confiance en leurs propres forces, et leur confiance dans l'avenir de leur pays [2].

Le problème des rapports avec l'Occident leur apparaissait sous un jour différent ; il ne s'agissait plus pour eux d'opposer la *barbarie* russe à la *civilisation* européenne, mais de déterminer les rapports entre la *civilisation* russe et celle de l'Occident. N'étaient-ils point, en effet, nourris jusqu'à la moelle des os de la civilisation européenne, n'étaient-ils point chez eux en Europe? N'étaient-ils pas des Européens [3] ? Et la mission dont ils se sentaient investis, la tâche qu'ils se voyaient confiée par l'histoire n'était point celle de transporter la civilisation occidentale en Russie, mais de

[1] Cette différence de psychologie entre les deux générations a été fort bien notée par D. Ovsianiko-Koulikovski dans le premier volume de son « Istoriia rousskoï intelligentsii », *Sobranié Sotchinénii*, vol. VII, Moscou, 1907.

[2] La médiocrité, du point de vue scientifique, de l'*Histoire* de Karamzine, bien mise en lumière par Pogodine, puis par S. Soloviev et dernièrement par M. Paul Milioukov (*Glavnyia tétchéniïa rousskoï istoritcheskoï mysli*, 2 éd. Moscou, 1898), ne doit pas faire méconnaître l'importance capitale de cette œuvre dans l'histoire intellectuelle de la Russie. Pour les historiens de profession, l'*Histoire* de Karamzine n'apportait, au fond, presque rien de nouveau, mais pour la société cultivée, en général, ce fut une véritable révélation. *L'Histoire de l'État russe* devint la Bible historique de la Russie; y toucher était un sacrilège. Rien ne peut nous faire sentir davantage le rôle éminent de cette œuvre que l'impression produite sur le public par le jugement que Pogodine avait publié en 1828 dans le *Messager de Moscou* (*Moskovski Vestnik*, XXI-XXII) : « Karamzine est grand comme artiste peintre, bien que ses tableaux ressemblent souvent aux tableaux de cet Italien fameux qui habillait les héros de toutes les époques avec des costumes de son temps, bien que dans ses Oleg et Sviatoslav nous voyions souvent les Achille et les Agamemnon de Racine. En tant que critique, Karamzine ne pouvait que profiter de ce qui avait été fait avant lui, surtout en ce qui concerne l'histoire ancienne et il n'y a presque rien ajouté de nouveau. En tant que philosophe, sa valeur est encore moindre, et aucune question philosophique ne trouvera de réponse dans son histoire... Ses apophtegmes ne sont que des lieux communs. Sa conception générale de l'histoire en tant que science est complètement fausse, ce qui se voit très bien dans sa préface... Les mérites de Karamzine sont d'avoir attiré le public vers l'étude de l'histoire et d'avoir enrichi la langue. » Ce fut un *tolle* général. Odoevski, Viazemski, Kirèevski accusaient le pauvre historien d'un véritable crime de lèse-majesté. Pogodine avait parfaitement raison, mais la vérité historique n'avait rien à faire dans ce débat : Karamzine était intangible; l'attaque était un manque de piété envers l'homme qui avait fait à la Russie le cadeau d'un passé. Pogodine avait tort d'avoir raison : aussi sa maladresse, son manque de tact lui coûtèrent-ils un fauteuil à l'Académie des Sciences. Cf. Barsoukov, *op. cit.*, vol. II, pp. 241 et suiv.

[3] Le titre de la revue fondée par D. Kirèevski était *L'Européen*.

fonder et d'exprimer une civilisation nouvelle, appelée soit à prendre une place d'honneur, à côté de celle des nations occidentales, en enrichissant de valeurs nouvelles le trésor commun de l'humanité, soit même, héritière de la civilisation européenne, à porter plus loin le flambeau que celle-ci semblait vouloir lui passer. Le problème de la civilisation russe se posait désormais d'emblée comme celui de la civilisation universelle.

Il fallait certainement à nos jeunes philosophes une dose considérable de naïveté confiante et heureuse pour envisager ainsi, pour eux-mêmes, une activité de cette envergure [1]. Il leur fallait aussi posséder un mépris souverain de tout ce qui s'écartait de la sphère immédiate de leurs intérêts, et même, à vrai dire, un aveuglement à peine concevable, pour ne pas avoir remarqué combien leurs idées, leur idéal, leurs préoccupations et leurs occupations philosophiques étaient déplacés dans les *hic* et les *nunc* dans lesquels ils vivaient ; il fallait qu'ils fussent complètement détachés des « contingences empiriques » pour ignorer totalement le fait que partout, sauf justement à Moscou [2], la philosophie qui faisait leurs délices était l'objet d'une persécution sévère, et que le nom du Maître dont ils se proclamaient les disciples, le nom de Schelling, était devenu le symbole même d'une doctrine immorale et pernicieuse [3].

[1] Le 22 avril 1828, Pogodine note dans son journal : « Kirêevski vient de me raconter le plan de son grand travail sur la forme de la philosophie pour la Russie. Je l'ai écouté avec un grand plaisir; et j'ai conçu le désir d'écrire un ouvrage sur les traits essentiels de l'histoire de la Russie, qui devra s'adapter à son travail » ; voir Barsoukov, *op. cit.* II, p. 189. En 1827, Kirêevski était en train de préparer un grand travail sur la morale et la vertu; Odoevski, en 1823, prépare un dictionnaire philosophique où il a l'intention de donner, entre autres choses, un exposé de tous les systèmes philosophiques. C'était exactement là l'état d'esprit des jeunes romantiques allemands : il leur semblait que le monde commençait avec eux, que rien encore n'était fait, et que tout était à faire. Ne sourions pas : c'est ainsi que naissent tous les grands mouvements de pensée.

[2] « Moscou est un grand village. Tout s'y passe autrement qu'à Saint-Pétersbourg. Aussi la censure n'y a jamais eu ni de règles stables ni de cercle d'action bien défini. Depuis Novikov tous les livres défendus, et tous les livres pernicieux qui circulent encore dans notre société, ont été imprimés et ont reçu l'*imprimatur* de la censure à Moscou. Même les *Pensées* de Rylêev et son poème *Voïnarovski*, interdits à Saint-Pétersbourg, ont été autorisés à Moscou. Tout ce qui est défendu ici s'imprime là-bas ». C'est ainsi que se plaignait en 1827 un rapporteur bénévole, présentant à Benkendorff une dénonciation de la revue de Polévoï. Cf. *Zapiska III Otdêléniia 19 Avgousta 1827*, ap. Soukhomlinov, *Stati i izslêdovaniia*, II, p. 317.

[3] Основы философіи Шеллинга — вольнодумство и развратъ, écrit Magnitski. Voir plus loin, p. 73.

CHAPITRE II.

LA LUTTE CONTRE LA PHILOSOPHIE.

L'engouement de la jeunesse moscovite pour la philosophie, et en particulier pour les doctrines de l'idéalisme allemand, coïncide d'une manière curieuse [1] avec une ère de persécution de ces mêmes doctrines, durant laquelle la tâche principale du gouvernement semblait consister dans la lutte contre la philosophie et l'esprit philosophique, peut-être même l'esprit tout court.

L'histoire de l'enseignement philosophique en Russie, de même que l'histoire de la philosophie en Russie (nous ne disons point : de la philosophie russe), date du début du XIX^e^ siècle [2]. L'enseignement de la philosophie existait, il est vrai, à l'Académie slavo-gréco-latine. Il existait aussi à l'Université de Moscou, fondée en 1756. Mais quel enseignement, et quelle philosophie! Le premier titulaire de la chaire de philosophie, M. Popovski, avait pour tout bagage scientifique une traduction de l'*Essai sur l'homme* de Pope, faite d'après sa traduction *française* (*Opyt o tchelovêkê, perevel s frantsouzskago* M. Popovski, Moscou, 1755). Dans la leçon d'ouverture de son cours, il proclamait, certes, l'excellence et l'utilité de la philosophie, « mère de toutes les sciences et de tous les arts [3] » ; mais il semble bien qu'il se bornât à ces éloges emphatiques, sans essayer de définir d'une manière plus exacte ce qu'il

[1] Il est en effet fort curieux de noter que, comme nous l'avons vu, les jeunes philosophes semblent ou bien ne point remarquer cette persécution, ou bien l'admettre comme quelque chose qui va de soi. Nous penchons pour la première explication. La seconde sera normale pour les générations suivantes.

[2] Pour cette première période le *Biografitcheski Slovar Professorov Moskovskago Ouniversitéta* reste la source principale. On consultera, en outre, avec fruit, l'excellente *Histoire de la philosophie russe* de M. Chpet *Otcherk razvitiia rousskoi filosofii*, Moscou, 1922).

[3] « Rêtch povtorennaïa v natchatii filosofskikh lektsiï v Moskovskom Ouniversitété », *Écrits académiques*, 1755, II, p. 177 et suiv.

entendait par la « philosophie [1] ». Suivant l'exemple du célèbre historien Tatichtchev, il protestait contre l'abus des termes latins, réclamant un enseignement philosophique en russe, « langue plus riche grandement que la langue latine [2] ». « A quoi bon les termes latins, disait-il, puisqu'il ne peut exister aucune pensée qu'il ne soit possible d'exprimer en russe? » Son discours inaugural à l'Université de Moscou n'est en somme qu'un simple exercice de rhétorique ; quiconque connaît l'état de la langue russe en ce temps-là peut facilement juger de la possibilité de réaliser le désir de l'auteur. Celui-ci, d'ailleurs, n'occupa qu'une année la chaire de philosophie, qu'il échangea pour celle d'éloquence. Il fut remplacé par deux Allemands, Froben et Schaden, savants honnêtes, mais médiocres s'il en fut, qui se bornaient à lire à leurs élèves les manuels de logique et de métaphysique de Winkler et de Baumeister en y ajoutant la philosophie pratique de Feder. Schaden avait d'ailleurs trouvé une méthode fort commode de résoudre les problèmes les plus ardus de la métaphysique : « Que la foi orthodoxe, » disait-il, « nous soulève le voile qui cache ces mystères; elle incarne la sagesse et possède la vérité absolue ». Aussi était-il fort bien vu des autorités temporelles et spirituelles [3].

Les successeurs et élèves de ces curieux philosophes, Syréichtchikov, Sinkovski et Briantsev, avaient, pendant plus d'un demi-siècle encore, continué à enseigner, d'après les mêmes manuels, le même mélange de la scolastique wolffienne avec le produit le plus plat de l'*Aufklärungsphilosophie* [4] du XVIII[e] siècle. En 1821, l'un d'eux, Briantsev, occupait encore sa chaire; il est vrai qu'en 1805 il avait remplacé le manuel de Baumeister par celui de

[1] La philosophie n'a jamais été très bien vue en Russie; produit étranger, d'importation récente, introduit dans un pays où manquaient les conditions premières et les bases les plus essentielles de son développement, elle a toujours vécu d'une vie très précaire, profitant à certains moments d'un engouement aussi largement répandu que peu profond, soumise aux variations de la mode, considérée parfois comme suspecte, souvent comme dangereuse et toujours comme parfaitement inutile.

[2] Popovski n'ignorait pas, au fond, qu'il était encore impossible de faire de la philosophie en russe. Mais il n'estimait qu'une philosophie populaire et accessible à tout le monde. « Quant aux termes spéciaux dont la philosophie a besoin, disait-il, nous n'avons pas à hésiter. Les Romains traduisaient, autant que faire se pouvait, les termes grecs en latin, et ceux qu'ils ne pouvaient pas traduire, ils les laissaient tels quels. Nous n'avons qu'à les imiter. » Ce qui fut fait plus tard. Sur Popovski, voir *Biografitcheski Slovar Professorov Moskovskago Ouniversitéta*, Moskou, 1855, vol. II, p. 305-310.

[3] Sur Froben et Schaden, voir *Biografitcheski Slovar Professorov Moskovskago Ouniversitéta*, s. v. Vers la fin de sa vie Schaden avait fait un effort pour moderniser son enseignement et, pour l'année scolaire 1796-1797, il annonça, qu'abandonnant Feder, il fera un cours de philosophie pratique selon Kant « d'après Jacob ».

[4] Philosophie des lumières.

Snell[1]. Anitchkov[2], qui était en même temps professeur de mathématiques, avait voulu s'émanciper de la routine admise ; mal lui en prit ; sa thèse, *Dissertatio theologiae naturalis de principiis et origine fidei nationalis* (1769), fut brûlée par la main du bourreau. La seconde édition seulement, expurgée et dotée d'un nouveau titre (*Dissertatio de adoratione Dei apud diversos populos*), fut autorisée par la censure ecclésiastique. Il fut inculpé d'athéisme, et le S[t] Synode fut averti que « Anitchkov s'attaque ouvertement à la foi orthodoxe, réfute les Saintes Écritures, nie les apparitions et les miracles, le paradis et l'enfer, compare Moïse, Samson et David aux dieux du paganisme, en citant comme preuve les écrits blasphématoires d'Épicure, de Lucrèce, et de l'abominable Pétrone ». L'infortuné professeur eut toutes les peines du monde à se tirer d'affaire.

La philosophie de Kant était officiellement considérée comme athée (tradition qui s'est conservée jusqu'à l'époque de Nicolas I[er]), et, à l'instigation du métropolite de Moscou, Platon, une accusation d'athéisme fut lancée contre le philologue Mehlmann, dénoncé par Schaden et un autre de ses collègues, Tchistiakov, professeur d'histoire et d'éloquence, comme « propagateur de la doctrine de Kant ». Mehlmann ne s'en tira pas à aussi bon compte qu'Anitchkov. Il fut expulsé de Russie, et le procureur général, comte Samoïlov, rapporta à l'impératrice : « Le professeur Mehlmann a été reconnu atteint de folie mentale et inapte à occuper son poste. »

Et, cependant, petit à petit, l'intérêt pour la philosophie grandit et s'affirme. Le prince Chtcherbatov connaît Descartes pour l'avoir lu, et, dans un dialogue sur l'immortalité de l'âme, imite le *Phédon*, dont Novikov donne un exposé dans son *Outrennaia zaria* (*Aurore matinale*).

Quelques années plus tard paraît une traduction des œuvres de Platon. L'influence de Herder, prépondérante déjà chez Radichtchev.[3], devient de plus en plus sensible. Les martinistes publient toute une série d'ouvrages mystiques. On traduit Hamann, Hemsterhuis, Saint-Martin, J. Boehme, etc...[4]. Catherine II fait traduire les œuvres des philosophes français. En 1798 paraît à Saint-Pétersbourg une exposition des *Fondements métaphysiques de la science de la nature*, par Ertov.

[1] Sur Snell, un kantien assez médiocre, voir J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Leipzig, 1848, vol. III, 1, pp. 249 et suiv. Le manuel de Snell fut traduit en russe en 1813.

[2] Sur Anitchkov et Briantsev voir le *Biografitcheski Slovar...*, s. v.

[3] Sur les idées philosophiques de Radichtchev voir P. Milioukov, *Glavnyia tétcheniia rousskoi istoritcheskoi mysli*, 2 éd., Moscou, 1898; Bobrov, *Filosofiia v Rossii*, vol. III, Kazan, 1900.

[4] Cf. P. Milioukov, *Otcherki po istorii rousskoï koultoury*, Moscou, 1897, vol. II, pp. 77 et suiv.

Cependant l'influence kantienne n'a jamais été très forte en Russie, malgré la présence à l'Université de Moscou du kantien Johann Buhle, bon historien [1], éditeur d'Aristote, venu en Russie en 1804, lorsqu'un grand nombre de savants allemands reçurent des chaires dans les Universités russes transformées ou nouvellement fondées.

On pourrait à juste titre s'étonner de l'acharnement avec lequel, vers la fin de la deuxième décade du XIX^e siècle, les dirigeants de la politique de l'Empire, les membres du conseil supérieur de l'Instruction publique et le ministre lui-même[2] cherchaient à détruire l'œuvre de l'empereur : la création des Universités et l'introduction de l'enseignement philosophique en Russie. On pourrait s'étonner de l'ardeur avec laquelle ils travaillaient à déraciner cet enseignement, à le réduire, au moins, dans la mesure du possible, en n'en gardant que l'enseignement de la logique, dont ils se croyaient fondés à attendre quelque utilité pratique[3]. On pourrait s'en étonner d'autant plus que, véritablement, il n'y avait pas grand chose à combattre, et que les racines que l'esprit philosophique avait eu le temps de pousser en Russie n'étaient guère profondes. Et pourtant, il semble que les Golitsyne, les Magnitski et les Rounitch avaient, au fond, raison : la philosophie était, en effet, un élément dissolvant ; il fallait ou bien essayer de créer une philosophie nouvelle, spécialement adaptée à l'état social et politique de la Russie, ou bien, dans l'impossibilité de le faire, en supprimer entièrement l'enseignement.

La conversion « mystique » de l'empereur Alexandre I^er et la vague de « mysticisme » et d'obscurantisme qui l'avait accompagnée, la Sainte Alliance et la réaction européenne, le mémoire de Stourdza sur les Universités allemandes, la philosophie bien pensante en France, forment le fond sur lequel se dessine le mouvement réactionnaire en Russie. C'est ce fond qu'exploitent habilement les nouveaux conseillers de l'empereur [4]. Ils

[1] Buhle a publié une *Histoire de la philosophie* (Göttingen, 1796-1804), et une *Histoire de la philosophie moderne* (Göttingen, 1800-1805) dont il existe une traduction française. Le peu d'influence qu'il eut s'explique par le fait que son enseignement était trop difficile pour ses auditeurs qui ne possédaient pas la préparation nécessaire, et aussi par le fait qu'il n'avait jamais pu apprendre le russe et faisait ses cours en latin et en allemand. Sur Buhle, voir *Biografitcheski Slovar*, etc., s. v., et *Allgemeine Deutsche Biographie*, s. v.

[2] Le ministère de l'Instruction publique avait d'ailleurs été supprimé et fondu en 1817 avec celui des cultes et des affaires spirituelles (*doukhovnykh dèl*), fusion logique, si l'on considère que sa tâche principale était de donner à la jeunesse une éducation fondée sur les principes de la religion.

[3] On croyait que l'enseignement de la logique formelle, consacré d'ailleurs par la tradition, contribuerait à la formation de bons fonctionnaires dont l'Empire avait besoin. Voir *Instrouktsiia Outchenomou Komitétou* (*Instructions au comité savant*), 1819, ap. Soukhomlinov, *Izslèdovaniia i stati*, vol. I, pp. 194 et suiv., Saint-Pétersbourg, 1889.

[4] Dans tous les écrits des réactionnaires, aussi bien ceux des réactionnaires

savent inspirer à Alexandre Ier une terreur salutaire des conséquences possibles de ses propres actions. Les Universités, la philosophie, l'esprit de libre recherche, voilà l'ennemi ; voilà ce qui détruit la foi, la simple foi de nos pères, voilà ce qui sape les bases divines de l'État : « Le même esprit, écrit Magnitski, qui, chez Joseph II, sous le masque de la philanthropie, chez Frédéric, Voltaire, Rousseau et les Encyclopédistes, sous le manteau modeste du philosophisme ; pendant le règne de Robespierre, sous le bonnet rouge de la liberté ; chez Bonaparte, sous la plume tricolore du consul, affublé de la couronne impériale, cherchait à s'emparer de l'univers, à renverser les autels du Seigneur et les trônes des souverains légitimes, à déchaîner toutes les passions de l'homme déchu et pécheur et à transformer la terre en enfer ; ce même esprit, de nos jours, tenant en ses mains les traités philosophiques et les chartes constitutionnelles, a établi son trône en Occident et veut être l'égal du Seigneur. Tandis que dans l'Europe ensanglantée les peuples civilisés s'entre-déchiraient comme des hordes de sauvages, tandis que le sang coulait à flots, et que la politique infernale couvrait du nom de la paix un repos momentané où elle amassait des forces pour de nouvelles et plus terribles destructions, l'esprit du mal restait caché et se terrait. Mais lorsque la paix générale fut instaurée, lorsque cette paix fut rendue sacrée par le nom de Jésus, lorsque les souverains de l'Europe se mirent eux-mêmes dans l'impossibilité de la violer, l'agitation néfaste se propagea dans les Universités, des insensés frénétiques apparurent, aspirant à répandre autour d'eux la mort, des cadavres, l'enfer ! Que signifie ce phénomène inouï dans l'histoire? Que désirent encore, au milieu de la tranquillité générale, les peuples comblés de bienfaits par leurs souverains magnanimes, dotés de tous les avantages d'une liberté légitime? Que voulaient Sand, Tostelwood, Louvel? Il n'y a ni dangers, ni ennemis, et tout est inquiet, tout s'agite, tout est en mouvement. Constantinople est calme, et à Paris comme à Londres on se plaint de la tyrannie ! Ne reconnaît-on

mystiques comme Golitsyne, Labzine, etc..., que ceux de Magnitski et Rounitch ou ceux de Chichkov et Photi, la philosophie est mise en rapport avec les doctrines du droit naturel, ce qui permet de prouver son incompatibilité avec l'autocratie; partout aussi la philosophie est plus ou moins identifiée avec le rationalisme et opposée à la religion et à la foi. En somme, pour la Russie, « philosophie » voulait dire « philosophie libérale du XVIIIe siècle »; et le terme « philosophe » était à peu près équivalent à celui de « voltairien ». Comme d'ailleurs les philosophes du XVIIIe siècle étaient bien plus admirés que lus, et surtout compris, il se formait dans l'esprit public un amalgame curieux qui englobait à la fois la « philosophie », la franc-maçonnerie, la libre-pensée, le scepticisme et l'irréligion. Онъ философъ, онъ вольтеріанецъ, ou bien Онъ фармазонъ, онъ пьетъ одно / Стаканомъ красное вино, tout cela était à peu près la même chose. Pour désigner la philosophie pure, on n'avait d'autre terme que *lioubomoudrié*, terme à tendance nettement mystique.

pas, d'une façon évidente, la source de toute cette agitation ? A bas les trônes, à bas les autels, vive la mort et l'enfer ! vocifère-t-on déjà dans plusieurs pays de l'Europe. Le prince des ténèbres lui-même s'approche visiblement de nous ; le voile qui le couvre devient de plus en plus transparent, et bientôt, sans doute, tombera tout à fait. Cet assaut, le dernier peut-être qu'il mène contre nous, est le plus terrible, car c'est un assaut spirituel. Embrassant le monde entier, rapidement et invisiblement, les forces hostiles s'assemblent, et tout d'un coup tout tremble, tout s'écroule. *La parole humaine, voilà ce qui transmet cette force diabolique ; l'imprimerie est son arme. Les professeurs des Universités distillent le poison atroce de l'incroyance et de la haine des pouvoirs légitimes* à la jeunesse malheureuse ; l'imprimerie répand à travers l'Europe ces doctrines horribles, et le poignard de Louvel brille déjà sur la tête de tout Oint du Seigneur ! Il y a deux ans, tout cela aurait paru incroyable ; aujourd'hui c'est tellement exact et vrai que des armées entières sont nécessaires pour protéger les rois légitimes de la France et de l'Angleterre au milieu de leurs propres capitales. Mais quelle valeur peut bien avoir une armée dans un cas pareil ? Elle ne se distingue du peuple que par l'uniforme. L'Espagne et Naples ne le prouvent-elles point ? On peut, par conséquent, sans exagération, affirmer que l'Europe court un danger tellement grand, par suite de la dépravation de l'opinion que, se reportant à deux ans en arrière et jugeant d'après la rapidité avec laquelle les événements se sont développés, on ne peut sans terreur songer à ce qu'il adviendra dans deux ans. Heureuse serait la Russie si l'on pouvait *la séparer de l'Europe d'une manière telle que nulle rumeur, nulle nouvelle concernant les événements horribles qui s'y passent ne pût arriver jusqu'à elle !* L'attaque actuelle de l'esprit du mal ne peut être arrêtée par la force des armées, car contre un assaut spirituel, il faut une défense spirituelle également. Une censure clairvoyante, et la réédification du système de l'éducation du peuple sur la base inébranlable de la foi : voilà les seules digues qui peuvent être opposées aux abîmes qui menacent l'Europe d'un flot d'athéisme et de dépravation [1] ».

Magnitski avait fort bien compris le caractère des maîtres de l'heure, leurs préoccupations et leurs craintes principales. Était-il sincère ? Peu importe. Il a donné à l'idéologie obscurantiste son expression la plus parfaite, et quelle qu'ait été la valeur morale du fameux recteur de l'Université de Kazan [2], on ne peut lui refuser ni l'habileté, ni même un certain talent litté-

[1] Voir Féoktistov, *Matérialy...*, vol. I, Saint-Pétersbourg, 1866, pp. 114 et suiv., et Soukhomlinov, *op. cit.*, vol. I, pp. 234 et suiv.

[2] Il semble bien que Magnitski ait été surtout un intrigant ambitieux qui servait avec la même bassesse tous les maîtres de l'heure, Spéranski aussi bien que Golitsyne

raire. Il n'a pas, d'ailleurs, été l'initiateur de ce mouvement de réaction. Depuis longtemps déjà les doctrines subversives (et tout était plus ou moins subversif pour les censeurs de l'époque) [1] avaient valu aux professeurs qui les enseignaient, comme aux Universités où elles se propageaient, toute une série de mesures répressives. La première victime — victime innocente, s'il en fut — fut J. B. Schad [2], qui professait à l'Université de Kharkov.

ou que Chichkov; il était peut-être sincère dans sa haine de la philosophie et de la civilisation occidentale. Dans une petite revue, *Radouga* (*L'Arc-en-ciel*), qu'il publia à Reval en 1832-1833, il continua sa lutte contre la philosophie, la civilisation occidentale, l'athéisme, etc... Dans sa haine de l'Europe, il en était venu, dans un article intitulé *Soudby Rossii* (*Les destinées de Russie*), où il faisait une critique fort vive de l'histoire de Karamzine, à écrire ceci : « La philosophie chrétienne ne regrette nullement que pendant l'époque tatare la Russie ait été éloignée de l'Europe occidentale. Elle s'en réjouit au contraire, car elle voit que les Mongols qui l'avaient subjuguée ont été ses sauveurs : le joug des Tatars a peut-être été le plus grand bienfait de l'histoire de la Russie, car il y a conservé la pureté de la foi chrétienne... Pour surpasser l'Europe, la Russie devrait non point se rapprocher d'elle, mais, au contraire, s'en éloigner. D'ailleurs ce n'est nullement la Russie, comme on le croit habituellement, c'est l'Occident qui aurait besoin de ce rapprochement ». Plusieurs de ces thèses seront reprises par la droite slavophile. L'ensemble en sera reproduit dans les années 40 par la fameuse revue *Maïak* (*Le Phare*). Il est curieux de constater que, malgré la critique véhémente de Karamzine et de l'œuvre de Pierre le Grand (Nicolas Ier n'aimait pas que l'on touchât à la gloire du premier empereur, le prince Lieven, ministre de l'Instruction publique, avait prescrit à tous les établissements de son ressort de s'abonner à la revue de Magnitski.

[1] Sur la censure de l'époque, dont la sottise avait fini par exaspérer Chichkov lui-même, et dont l'histoire n'est qu'un recueil d'anecdotes qui seraient amusantes si elles n'étaient navrantes, voir Skabitchevski, *Otcherki po istorii rousskoï tsenzoury*, Saint-Pétersbourg, 1898, Lemke, *Litératoura i nikolaevskié jandarmy*, Saint-Pétersbourg, 1907, mais surtout les recueils officiels.

[2] Johann Baptist Schad est un personnage des plus curieux. Ancien moine devenu protestant après s'être enfui du monastère de Bamberg, dont il avait décrit la vie dans un livre anonyme et très peu édifiant, *Leben des ehrwürdigen Vater Sincerus*, il devint disciple de Fichte et fut professeur à Iéna, après le départ forcé de celui-ci. C'est sur la recommandation de Fichte, de Schitler et de Goethe qu'il fut invité par le gouvernement russe à accepter la chaire de philosophie dans l'Université (nouvellement fondée) de Kharkov. Écrivain très fécond, il a publié, à Iéna et à Kharkov, toute une série de livres en allemand et en latin. On trouvera la liste de ses ouvrages principaux dans Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. IV, 12 éd. Berlin, 1923. Pendant son séjour à Kharkov, il publia : *De fine ultimo hominis*, discours prononcé en 1806, publié à Kharkov en 1807; *Institutiones philosophiae universae, Tomus primus logicam puram et applicatam complectens*, Kharkov, 1812; *Institutiones juris naturae*, Kharkov, 1814; *De libertate Europae vindicata*, discours prononcé le 25-XII, 1814; *De libertate mentis humanae*, Kharkov, 1814; *De viris illustribus Romæ a Romulo usque ad Augustum* (adaptation du livre de Lhomond), Kharkov, 1815. L'histoire de ses déboires universitaires a été étudiée par de nombreux historiens russes; voir surtout N. Lavrovski, « Epizod iz istorii Kharkovskago Ouniversitéta » *Tchténiia Moskovskago Obchtchestva Istorii i Drévnostei Rossiiskikh*, 1873, vol. II, pp. 38-58; D. Bagaléï, *Opyt Istorii Kharkovskago Ouniversitéta*, vol. I, Kharkov, 1892-1899, *passim*; vol. II, Kharkov, 1906, p. 73-83 et D. Bagaléï, « Oudalénié professora Schada iz Kharkovskago Ouniversitéta », *Annales de l'Université Impériale de Kharkov*, 1899, vol. I, p. 45-60 et vol. III, p. 1-115. Sur la doctrine de Schad voir Bobrov, *op. cit.*, (vol. IV, pp. 99 et suiv.); Zélénogorski, *Annales de l'Université Impériale de Kharkov*, 1896, vol. I, pp. 47-64; 1902, vol. I, p. 1-29; « J. B. Schad ». *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1895, vol. XXVII, pp. 160-169, vol. XXX, pp. 574-591,

Il était le dernier des philosophes allemands appelés en Russie au début du règne ; ce fut peut-être pour cela qu'il fut le premier frappé.

* * *

En 1814, déjà, on trouve dans les archives de l'Université de Kharkov [1] la note ministérielle suivante : « Il est venu à ma connaissance que Schad a recommandé (pour occuper le poste de professeur-adjoint) Doudrovitch comme étant versé dans les systèmes de Kant, de Fichte et de Schelling. Or, comme la diffusion du système de Schelling dans les établissements de l'instruction publique n'est pas conforme aux vues du ministère... je demande à l'Université de présenter un rapport impartial sur le système des sciences philosophiques adopté par le professeur Schad... et de dire si celui-ci est approuvé par l'Université [2] ».

[1] *Dèla arkhiva Kharkovskago Ouniversitéta*, 1814, n° 37. Ap. Bagaléï, *Opyt istorii Imperat. Kharkovskago Ouniversitéta*, I, p. 317.

[2] M. Vvédenski, (« Otcherk istorii filosofiii v Rossii » dans *Voprosy filosofii*, 1900, réimprimé dans *Filosofskié otcherki*, Prague, 1924), p. 17, cite l'histoire de Schad comme preuve de l'ignorance du ministre, qui avait accusé de schellingianisme le fichtéen Schad. Or, il n'en est rien. Tout le monde s'accorde pour reconnaître que Schad, dès 1804, l'année où il publia son *System der Naturphilosophie und der Transcendentalphilosophie*, s'était rapproché de Schelling, plus exactement, qu'il avait suivi Schelling — un fichtéen également — dans l'évolution qui avait mené celui-ci de l'idéalisme de la *Wissenschaftslehre* au réalisme de la *Naturphilosophie*, et les œuvres de Schad, publiées par lui à Kharkov, malgré la persistance de l'influence fichtéenne, ne laissent aucun doute à cet égard. D'ailleurs, l'instigateur de la note ministérielle, le professeur d'histoire Dègourov (Dugour) qui avait dénoncé Schad et provoqué ainsi les foudres gouvernementales, était à même de se renseigner là-dessus. L'objection de Schad, que Dugour ne pouvait juger ses opinions puisqu'il ne savait pas l'allemand et n'avait jamais lu Schelling (cf. plus bas p. 63) n'est pas convaincante. La doctrine de Schelling n'était pas un mystère, et il y avait à Kharkov même des gens — Gromov et Koritari et surtout Raumer, qui dans ses *Souvenirs* appelle Schad un schellingien, — qui avaient pu le renseigner.

Nous ne pouvons pas, par contre, admettre l'opinion de M. Chpet, selon laquelle (Cf. Chpet, *op. cit.*, p. 186 et suiv.) Schad était devenu schellingien, sans, pour ainsi dire, le remarquer, ni le comprendre (sans, par conséquent, avoir jamais compris ni son maître Fichte, ni Schelling), et ceci au moment même où il exposait la doctrine de son maître.

En effet, après avoir consacré à l'exposé de la philosophie de Fichte un gros ouvrage en deux volumes (*Gemeinfassliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie*, Landshut, 1800), il y ajouta, selon le désir de l'éditeur, un troisième volume (Landshut, 1801 et non 1802, ainsi que le dit M. Chpet), où (voir la préface de ce volume III) il prétendait dépasser son maître, et « présenter une doctrine de la religion qui, en un certain sens, est entièrement nouvelle ». « Ce n'est que lorsque je me suis complètement compris moi-même », écrit-il, « que j'ai recommencé à lire les œuvres de Fichte, et c'est alors que je l'ai compris mieux qu'auparavant » (*ibid.*, p. 198).

Étant donné qu' « auparavant » veut dire justement : à l'époque où Schad exposait la doctrine de Fichte sans élever la prétention de le dépasser, et que le principe nouveau qui a donné à Schad la compréhension de lui-même et, par contre-coup, celle du véritable sens de la philosophie de Fichte, était celui de la nécessité de poser en dehors

A la note du ministre, le conseil de l'Université répondit que l'on n'avait rien trouvé de répréhensible dans l'enseignement du Schad [1]. En effet, les doctrines de Schad n'avaient rien de particulièrement subversif ; s'il insistait dans tous ses cours et dans toutes ses œuvres sur la valeur absolue de la liberté, principe suprême de sa métaphysique comme de sa morale, s'il développait une doctrine du droit naturel basée, encore une fois, sur l'idée de la liberté, pouvait-on lui en faire grief? Et pouvait-on s'attendre à autre chose de la part d'un disciple de Fichte? D'ailleurs, n'était-ce point pour enseigner cette philosophie que l'on l'avait appelé à Kharkov?

et au-dessus de la corrélation sujet-objet un Absolu, M. Chpet en tire la conclusion suivante : Schad, sans le vouloir, avoue qu'il avait exposé Fichte sans le comprendre et, ce qui est pis, lorsqu'il prétendit l'avoir compris, y avait trouvé du Schelling. Ce qui, en effet, est assez amusant et ne donne pas une très haute opinion des facultés intellectuelles du pauvre Schad.

En fait, Schad n'est ni aussi ridicule, ni aussi sot. La prétention à l'originalité est le défaut commun des philosophes et, à son époque, depuis que Fichte avait proclamé que pour comprendre Kant il fallait le dépasser, tout le monde s'évertue à « dépasser » ses maîtres. Schad ne fait que se conformer à la mode, et ce n'est pas la première fois qu'il le fait. Dans la préface de sa *Logique*, il avait déjà élevé les mêmes prétentions (voir J. B. Schad, *Neuer Grundriss des transcendentalen Logik nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Jena und Leipzig, 1801, préface, pp. VII-VIII : « *Die transcendentale Logik die ich hier liefere, ist der erste Versuch dieser Art. Denn es existirt noch keine transcendentale Logik* »... « *Was ich hier gebe ist das product meines Selbstdenkens, nicht aber des Nachdenkens oder Nachbildens der Denkform eines Anderen*) ». Et quant à l'affirmation qu'il lui a fallu *se comprendre* pour comprendre le sens véritable et profond de la *Wissenschaftslehre*, elle est tout à fait conforme à l'esprit de la philosophie de Fichte. C'est exactement ce que Fichte disait de lui-même.

N'oublions pas, en outre, que la pensée de Fichte ne restait pas immobile mais évoluait, ou, du moins, se développait. Nous ne voulons pas soulever ici le problème de l'unité de la pensée fichtéenne; mais, que l'on admette que Fichte a successivement présenté *deux* systèmes différents (thèse de Schelling et des schellingiens, admise par J. E. Erdmann, v. *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Leipzig, 1853, vol. III, 2, pp. 12 [et suiv.) dont le second a été conçu *sous l'influence* de Schelling, ou que l'on estime, au contraire, que sa pensée possède une unité propre, reste fidèle à sa première inspiration et ne fait que s'approfondir et se développer (thèse adoptée, malgré des divergences dans l'interprétation de la pensée de Fichte, par I. H. Löwe, v. *Die Philosophie Fichtes...*, Stuttgart, 1862, M. Xavier Léon, v. *La philosophie de Fichte*, Paris, 1902 et M. G. Gurvitch, v. *Fichtes System des konkreten Ethik*, Tübingen, 1923), il n'en reste pas moins vrai qu'il y a, entre les écrits de la période de Jena et ceux de la période de Berlin, des différences suffisamment — ou apparemment — assez profondes pour permettre d'opposer le moralisme volontariste de la première au mysticisme vitaliste de la seconde [v. par exemple *Die Bestimmung der Menschen*, (Œuvres, vol. II), pp. 185-187].

Ajoutons que Fichte n'avait pas désavoué son élève, qui — étant donné qu'en 1801 Fichte n'avait pas encore publié sa philosophie de la religion ni « effectué la synthèse du monde spirituel » — pouvait, avec une certaine raison, prétendre avoir fait une œuvre originale. Et finalement, les formules schellingiennes que M. Chpet reproche à Schad, nous les trouvons sous la plume de Fichte lui-même.

[1] Le conseil de l'Université répondit que : « il ne se trouve rien dans le système de Schad de contraire aux buts de l'instruction publique ». Voir Lavrovski, *Tchténiia*, etc., 1873, II, p. 44. Cf. Bagaléï, *Oudaléniè*... etc., pp. 11 et suiv.

Or, la philosophie de Schad était, en effet, celle que l'on pouvait s'attendre à trouver chez un homme qui avait passé par l'école de Fichte et de Schelling.

La grosse erreur de Kant, explique Schad, a été de n'avoir pas su s'élever au-dessus du point de vue de la réflexion et d'avoir cru que la raison n'était qu'une forme supérieure de la réflexion. Cette erreur peut être appelée le péché originel du kantisme, qui l'amène nécessairement au scepticisme le plus absolu. En effet, Kant affirme que la raison, en suivant ses propres lois, arrive à poser et à nier, à la fois et en même temps, des thèses qui se contredisent de la manière la plus formelle. Mais s'il en est ainsi, et si la doctrine kantienne sur les antinomies de la raison est juste, nous ne pouvons plus avoir *aucune* confiance dans notre raison. La loi de contradiction, qui est le fondement de toute logique, condamne alors la raison ; nous ne pouvons être assurés d'aucune conclusion, d'aucun raisonnement. On pourrait dire que, selon Kant, la raison est radicalement viciée.

Schad n'ignore pas que Kant avait essayé de se tirer d'affaire en subordonnant la raison théorique à la raison pratique. Mauvaise échappatoire, à son avis. Comment, en effet, si la raison est divisée en elle-même, et si la raison pratique s'oppose à la raison théorique et inversement, pouvons-nous avoir davantage confiance dans l'une que dans l'autre? Et qui fera le choix entre les deux?

Heureusement, nous n'avons, en réalité, aucun besoin de faire un choix ni de sacrifier une partie de notre raison, parce qu'il y a nécessairement une harmonie absolue entre la pensée et l'action, la raison pratique et la raison théorique, la métaphysique et la morale. A la vérité dans la pensée correspond l'honnêteté *(honestas)*, c'est-à-dire, la vérité dans l'action.

La raison et la volonté s'opposent, certes, mais ne s'opposent que comme des pouvoirs ou facultés complémentaires de l'esprit *(mens)* qui parcourent, pour ainsi dire, la même route en des directions opposées. En effet, la raison, qui peut être appelée *vis attractiva mentis*, idéalise le monde réel, et fait, pour ainsi dire, entrer en nous les objets de notre pensée ; la volonté, que l'on peut appeler *vis expansiva mentis*, réalise le monde idéal de la pensée; cette dualité au sein de l'unité de l'esprit reflète d'ailleurs la structure intime de l'univers, dans lequel le réel est un reflet et une expression de l'idéal.

Ceci, à son tour, explique la possibilité de la métaphysique, qui est la science des idées de la raison ; puisque les idées expriment le réel en sa possibilité — et par conséquent, en son essence — une telle science parvient à la vérité absolue et sert de fondement aux autres, car une science du phénomène pur serait, de toute évidence, impossible.

L'erreur de la logique traditionnelle a été de croire au caractère absolu de

l'opposition entre le sujet et l'objet [1], et de méconnaître la source véritable de cette opposition. Or, cette source n'est pas dans la raison, qui la surmonte, elle est dans l'entendement ; celui-ci, par l'acte de la réflexion, l'introduit dans le sujet lui-même, qui devient son propre objet. Cette distinction a donc son lieu et son origine d'abord *(primarie)* en dedans de nous, et ce n'est qu'ensuite *(secondarie)* qu'elle apparaît comme l'opposition entre nous et le monde et comme celle de la substance et de l'accident.

Toutefois, étant donné que « les formes des choses et de notre esprit sont identiques et que notre esprit, par ces formes essentielles, exprime la nature même des choses et reproduit, *idealiter*, ce qui existe en réalité [2] », il s'ensuit que cette opposition, que nous avons découverte dans l'entendement, exprime la forme essentielle des choses ; la loi de la pensée, qui est celle de l'opposition dialectique engendrant une synthèse (thèse, antithèse, synthèse), est donc, en même temps, celle de la nature, ainsi que, d'ailleurs, on s'en rend bien compte en étudiant ses phénomènes principaux, comme le galvanisme, le magnétisme, l'électricité et le chimisme.

En effet, ce que nous concevons nécessairement *est* nécessairement, parce que l'esprit n'est pas séparé de la nature par un abîme infranchissable. La nature exprime l'esprit, qui reflète la nature, et, dans leur essence absolue, ils sont identiques. Le fait que l'espace et le temps (qui ne sont pas de simples formes d'intuition comme l'a, à tort, cru Kant, mais des idées) expriment la spontanéité de notre esprit [3] permet justement de conclure à leur réalité [4]. De même les concepts que nous formons, ainsi les concepts des genres, sont fondés en nature, et correspondent à quelque chose de réel, comme on le voit, d'ailleurs, par le fait de la constance des espèces, ainsi que de leur évolution [5].

Les conséquences que, de ce point de vue, on peut tirer quant à l'essence

[1] *Institutiones philosophiae universae*, p. 18.

[2] *Ibid.*, p. 127. La possibilité de tirer des conséquences métaphysiques des lois de la pensée permet à Schad de faire de sa *Logique* une sorte d'introduction générale à la philosophie. On comprend bien que son collègue, le mathématicien Osipovski, traducteur de la *Logique* de Condillac, l'ait jugée assez sévèrement. Voici ce qu'il en dit : « La logique de Schad consiste en une spéculation transcendantale sur l'univers, Dieu et l'âme, et n'est nullement une exposition des lois de la pensée... Schad suppose une harmonie préétablie entre la pensée et le monde des choses... » ce qui paraît parfaitement ridicule à Osipovski. « Chaque philosophe allemand, ajoute Osipovski, comme pour se vanter, se distinguait des autres par un plus ou moins grand nombre d'opinions bizarres, et quant à notre philosophe, ayant adopté les bizarreries d'eux tous, il y a encore ajouté autant de propres ».« Dèla Arkhiva Kharkovskago Ouniversitéta », d'après Soukhomlinov, *op. cit.*, I, pp. 115-116.

[3] *Institutiones philosophiae universae*, p. 36.

[4] *Ibid.*, p. 281.

[5] *Ibid.*, p. 113.

de la nature sont claires. Toutes les puissances, aussi bien celles de la nature que celles de l'esprit, peuvent être classées en deux groupes : les positives et les négatives, + et —. Dans le premier groupe, le groupe positif, nous aurons : 1° la répulsion (être physique); 2° l'irritabilité (vie organique); 3° la volonté (activité spirituelle), auxquels correspondent, en s'opposant à eux comme leurs négations, 1° l'attraction, 2° la sensation et 3° la pensée, et la synthèse ou l'équilibre de ces forces centrifuges et centripètes pourra partout être représentée par le symbole du zéro (0).

On voit que Schad avait, depuis son départ d'Iéna, passé, avec armes et bagages, dans le camp de la philosophie de la nature. Même les formules okeniennes sont mises à contribution par lui ; et la conclusion à laquelle il aboutit, une *Weltanschauung* qui lui présente l'image d'un univers en devenir perpétuel, se mouvant à travers un infini d'oppositions vers une perfection toujours plus grande, porte trop visiblement l'empreinte des courants de pensée qui, par Schelling et Herder, remontent à Leibniz, « le plus grand philosophe de la chrétienté », ainsi que l'affirme Schad lui-même [1].

Schad n'a pas publié sa métaphysique, mais, par sa *Logique*, on peut se rendre compte de ce qu'elle aurait été. Il nous faut maintenant jeter un coup d'œil sur sa théorie du droit naturel. Elle est — nous l'avons déjà mentionné — tout entière fondée sur l'idée de la liberté, qui est la raison en acte, la faculté suprême et le devoir suprême de l'homme. Elle est le principe de la morale pour l'homme individuel et le principe du droit pour l'homme en tant qu'il vit dans la société ; en effet, le droit, qui règle la vie sociale, comme cette vie sociale elle-même, poursuivent le but de réaliser la liberté et la perfection de l'homme, ou, du moins, de créer les conditions de la possibilité de cette réalisation.

Le droit naturel sera donc identique à la philosophie du droit ; ce sera une doctrine entièrement *a priori* qui doit être déduite de l'essence même de la nature humaine [2] ; mais la nature humaine, telle qu'elle est conçue par la raison, se définit par la possession de la raison, par laquelle seule l'homme se distingue des bêtes [3]. Par conséquent, le droit naturel embrassera l'ensemble des exigences que la raison adresse à l'homme, en tant qu'il est un être doué de raison.

« La raison exige que l'homme vive toujours conformément à sa nature, par laquelle il se distingue de tous les autres êtres qui composent l'uni-

[1] Voir sa « Supplique à l'empereur Alexandre Ier », publiée par Bagaléï, *Oudalénié*, etc., p. 76.

[2] J. B. Schad, *Institutiones juris naturae*, p. 1 : *ex sola natura hominis, uti in se est, aut uti per rationem determinetur.*

[3] *Ibid.* : *Sola ratione homo se distinguit a belluis.*

vers [1]. Or, si nous pouvons définir l'homme comme un être doué de raison et, par conséquent, de liberté, il ne faut pas oublier que l'homme n'est pas uniquement un être raisonnable, qu'il est tout aussi essentiellement un être matériel et vivant. La raison est le sommet de l'être humain ; la réaliser pleinement est son but suprême, ainsi que son devoir ; mais ce n'est pas son état actuel, et ce n'est pas, non plus, son état primitif, qui est celui de l'animalité.

« Mais cet état-là n'est pas celui que nous cherchons dans l'homme en tant que tel. Nous ne l'appelons *homme* dans le sens strict du terme que lorsque de l'état animal il passe à l'état dans lequel il possède une conscience de soi et des objets, dans lequel il se détermine librement (volontairement) à l'action, et dans lequel la raison, bien que sa nature ne soit pas encore nettement conçue, influe, sous forme d'instinct, sur tous ses sentiments, désirs, pensées, et actions. » L'homme a, à ce degré, atteint ce que l'on peut appeler l'état naturel, antérieur à celui de la raison proprement dite.

« L'évolution de l'homme ne s'arrête pas à ce stade ; elle continue, mais il ne pourra jamais se détacher de sa nature animale et jamais ne deviendra un esprit pur ou un être purement rationnel. C'est pourquoi la synthèse de la nature rationnelle avec la nature animale — qui constitue la nature humaine — est le fondement rationnel de la détermination des lois limitant les actions de l'homme [2]. » Le droit naturel est donc celui de l'homme, en tant qu'il est ce *compositum* d'animalité et de spiritualité, et doit tenir compte de ses besoins animaux autant que de ses besoins spirituels. Or, ni les besoins de l'homme-animal, ni ceux de l'homme-raison ne peuvent trouver leur satisfaction en dehors de la société de ses semblables. L'homme isolé n'est pas concevable. Déjà en tant qu'animal son existence, par suite de la division des sexes, etc., implique l'existence de la famille, qui est déjà un germe de la société. Mais la famille n'est pas la société véritable, et nous la trouvons chez les animaux. La société ne peut être formée que par des êtres raisonnables. Elle constitue

[1] *Institutiones juris naturae*, p. 67 : « Parmi les facultés de l'esprit, la raison seule est absolument libre, et c'est en cela que consiste la dignité suprême et la supériorité de l'homme, son bien absolu, le but absolu de ses actions et le motif absolu qui doit les déterminer toutes ». « La loi de la raison est celle de la liberté absolue. L'homme qui aspire à exprimer la nature divine dans toute sa vie, s'impose à lui-même cette loi et s'oblige lui-même à la suivre. Inspiré par ce sentiment divin il détruit en lui toute liberté de choix..., car, par la puissance de sa liberté, il transforme la liberté absolue en nécessité absolue, et inversement, c'est-à-dire identifie l'une à l'autre ». C'est ainsi que la raison effectue une synthèse des contraires — nécessité et liberté — qui s'identifient en se réconciliant, et c'est la raison qui pourra également concilier et identifier les deux autres contraires : le droit et l'obligation, qui trouveront leur unité synthétique dans le concept de perfectionnement infini, qui est — pour l'homme — son droit le plus haut et son devoir le plus sacré.

[2] *Ibid.*, p. 3.

la condition de la possibilité de l'exercice de la raison que, d'autre part, elle implique pour sa constitution. Elle est le milieu nécessaire en dehors duquel la nature humaine ne peut se développer et ne peut franchir le stade de l'animalité. « L'état social et surtout civil *(civilis) unica est schola verae humanitatis*, et doit être considéré comme *naturel à l'homme* [1]. » Or, puisque l'essence de l'homme en tant qu'*homme* est constituée par la raison, qu'il est le seul représentant de la raison sur terre, et que la raison lui ordonne de ne jamais porter atteinte à la dignité de la raison qu'il représente et qu'il incarne, il s'ensuit que « l'homme est son propre législateur absolu... et ne doit être esclave de personne, sauf de lui-même, c'est-à-dire de la liberté, qui est identique à la raison et qui, par conséquent, en suit les lois [2] ».

La liberté — identique à la raison — est à la fois l'idéal que l'homme doit réaliser et le moyen par lequel il le réalise. Il s'ensuit donc que l'immobilité (la stabilité des formes de la vie sociale) est un état contraire à la nature humaine [3]. *Hominis natura cogitari non potest nisi* PROGREDIENS, *ideo homo nunquam proprie est, sed* SEMPER FIT *et quidem per semet ipsum* [4].

Le progrès est donc quelque chose d'inhérent à l'essence même de la vie sociale ; cependant, la notion même du progrès implique la succession régulière des différents états de la société, son développement organique, et exclut la possibilité de transformations radicales et de brusques sauts en avant. L'évolution est la loi générale de l'être, et l'homme — pas plus que la société — n'y fait exception [5].

Schad estime que les théoriciens du droit naturel du XVII[e] et du XVIII[e] siècle commettent deux erreurs, extrêmement graves : non seulement ils méconnaissent le caractère organique et naturel de la société [6], mais encore ils ne comprennent pas son caractère moral et spirituel; ceci provient du fait qu'étant individualistes ils ne voient pas que l'homme ne peut exister en dehors de la société.

« L'erreur de presque tous les politiciens consiste principalement dans l'affirmation que l'État est une institution créée pour garantir aux citoyens leur sécurité extérieure [7]. Ils en déduisent que le but de l'État consiste dans la satisfaction des besoins extérieurs de l'homme et que ses actes doivent

[1] *Institutiones juris naturae*, p. 6.
[2] *Ibid.*, p. 8.
[3] *Ibid.*, p. 10.
[4] *Ibid.*, p. 31.
[5] *Ibid.*, p. 145.
[6] *Ibid*, p. 329 : « L'État n'est pas une machine », ce qui implique que la société et l'État ne peuvent être entièrement rationalisés.
[7] *Ibid.*, p. 249 : « Ceux qui affirment que le droit ne provient que d'un contrat ou a sa source dans l'État se trompent lourdement. »

se borner à poursuivre ce but. Par conséquent, aucune loi ne doit, d'après eux, dépasser les limites du monde physique et toucher au monde moral... et toutes les actions qui poursuivent un but supérieur doivent être laissées à la libre volonté de l'individu [1] », ce qui équivaut à la négation du rôle moral de l'État. Si l'on admettait cette doctrine, on devrait donc dénier à la société organisée dans l'État le droit de veiller à l'éducation et au progrès moral de ses concitoyens, ce qui, de toute évidence, serait parfaitement contraire aux intérêts de l'humanité, en la privant du seul moyen qu'elle possède de faire triompher la raison [2]. On voit que Schad était tout autre chose qu'un révolutionnaire farouche « sapant les fondations de la société et de l'État »; la liberté absolue qu'il prêchait se conciliait fort bien, en pratique, avec le « respect des lois existantes », et l'idée de l'évolution lui permettait de condamner la révolution au nom de la raison et de faire valoir l'importance de la tradition avec autant d'insistance que Burke lui-même.

L'ancien disciple du jacobin Fichte s'était fortement assagi ; le moine fugitif était même devenu religieux et croyant, et ce n'est pas sans raison que, plus tard, pour se disculper de l'accusation d'avoir propagé les idées de Schelling, il cherchait à prouver son innocence — tout en alléguant son ignorance de la doctrine de Schelling — en citant des textes de son *Institutiones juris naturae* sur l'innéité de la notion de Dieu et sur la valeur absolue de la révélation divine contenue dans les Écritures que, de toute évidence, Schelling n'aurait pas signés [3].

Mais, s'il avait mis de l'eau dans son vin — et même si dans son breuvage il y avait désormais plus d'eau que de vin — il n'avait pu entièrement renier ses origines. Or, pour la Russie d'Alexandre Ier, une doctrine fondée sur le principe de la liberté inaliénable et essentielle de l'homme était inadmissible. Ce n'est pas dans ces idées-là que la jeunesse devait être élevée !

En effet, lorsque l'on ouvrait les autres œuvres de Schad on y trouvait, sous le masque du patriotisme le plus ardent, des idées absolument pernicieuses. Ainsi, par exemple, voyons le discours public, *De libertate Europae vindicata*, que Schad prononça le 14 mai 1814 pour glorifier la victoire des alliés sur Napoléon. A première vue on ne pouvait rien y trouver de répréhensible. Schad y glorifie, en effet, avec une joie débordante, la libération de son ancienne patrie et le rôle joué par sa patrie d'adoption qui, seule, ne s'est pas courbée devant l'usurpateur et qui, pour le salut de l'Europe et du genre

[1] *Institutiones juris naturae*, pp. 320-321.
[2] *Ibid.*, p. 147.
[3] *Ibid.*, p. 242. Schad cite ce passage dans sa « Supplique à l'empereur Alexandre Ier » publiée par Bagaléi, *Oudalénie prof. Schada*, pp. 73 et suiv.

humain, a porté un coup mortel à celui qui, au mépris du droit, a voulu courber l'humanité sous son joug.

« On dira peut-être, écrit Schad, que la domination universelle (de Napoléon) aurait donné à l'humanité le bien le plus désirable, la paix éternelle, et aurait écarté de nous le mal suprême de la guerre [1]. Bien que cela soit faux, admettons-le toutefois. Mais combien serait honteuse cette paix..., qui serait acquise au prix de la liberté et de la dignité humaines. N'est-il pas absurde d'affirmer que toutes les nations, comme un troupeau d'animaux..., doivent se soumettre à un seul maître? Avec l'opposition entre les peuples, le désir de perfectionnement disparaîtrait, en effet, jusqu'au dernier atome. Le bien-être et la pérennité du genre humain ne dépendent pas d'une paix éternelle, mais de l'esprit de lutte, toujours prêt à la guerre. L'homme est dans la même mesure destiné à la guerre et à la paix ; il faut donc qu'il soit animé à la fois de l'amour de la paix et de l'amour de la guerre. L'esprit pacifique ne consiste pas seulement dans le fait de n'offenser personne, mais encore bien davantage dans l'effort de faire tout ce qu'exige de nous l'esprit de l'humanité. L'esprit guerrier consiste seulement à ne pas permettre aux autres de nous offenser. Celui qui trouve son plaisir dans ces offenses est l'ennemi du genre humain contre lequel tout le monde a le devoir de s'armer, car celui qui permet de le traiter comme une chose, est vil et méprisable. Cela s'applique à la nation autant qu'à l'individu. Si une nation commence une guerre contre une autre par esprit de rapine ou désir de domination, elle est indigne de porter le nom de société humaine; c'est une société d'animaux féroces pour lesquels il n'y a rien de sacré ; les autres nations qui ont conservé le sentiment de la liberté et la conscience de la dignité humaine doivent la combattre jusqu'à ce qu'ils la fassent rentrer dans les limites du droit et lui apprennent à respecter la liberté des nations et leurs droits. Par contre, une nation qui, par peur, par indifférence, par calcul économique ou par tout autre mobile égoïste, évite la guerre juste et se courbe devant la volonté du tyran ou du peuple de proie, pour que ses citoyens, dans le cercle de leur famille, puissent tranquillement jouir de leurs biens, une telle nation démontre par là même sa turpitude et mérite tous les maux dont le tyran la menace... Une paix imposée par une tyrannie universelle doit être appelée un mal ; plus même, c'est la source et le principe de tous les maux. Le monde antique a vu et a

[1] « Oh! fous que vous êtes, vous qui désirez une monarchie universelle comme seul moyen du bonheur humain! Vous ne savez ce que vous désirez! Vous ignorez les lois de l'Univers et les sages décrets du Créateur. Vous ignorez la fin suprême de l'homme. La tyrannie universelle est la plaie la plus terrible du genre humain; elle entraîne la mort morale des peuples, elle est le tombeau de toute liberté, de toute dignité, de toute perfection, de tout bonheur de l'humanité! »

éprouvé ce bonheur maudit... sous la tyrannie romaine. C'est quelque chose d'analogue que l'Europe vient d'éprouver dans l'Empire gallo-franc... Heureusement, *restabat Rossia, tyranno necdum subjecta* [1], « dont les vaillantes armées et les populations héroïques ont brisé l'élan du tyran et écarté du monde la menace de la domination universelle ».

Cela semble tout à fait innocent ; mais regardons de plus près : ce n'est pas en tant qu'*usurpateur* d'un trône dont furent chassés ses rois légitimes que Schad condamne Napoléon. De cela, il n'a cure, comme il n'a cure du renversement des maîtres *légitimes* des peuples dans toute l'Europe ; on le voit bien : le droit divin et le droit naturel sont loin de s'accorder. Allons plus loin. Qu'est-ce qu'il reproche à Napoléon et aux Français? Est-ce le mépris du droit divin? Nullement, c'est le mépris du droit naturel, du droit de liberté que, selon lui, possède tout peuple et tout individu. La monarchie universelle est, selon Schad, une entrave au progrès, au libre développement de l'homme. Enfin, pourquoi accable-t-il de son mépris le peuple français? C'est que, dit-il, ce peuple d'esclaves est incapable — et indigne — de la liberté et préfère se courber sous le joug d'un tyran qui lui apporte des avantages matériels, plutôt que de s'imposer spontanément les chaînes libératrices de la raison et de la loi morale. Encore et toujours la liberté ! Est-ce là le véritable respect des traditions et la fidélité d'un bon sujet à son monarque ?

Il a fallu, certes, être bien perspicace pour découvrir tout cela dans le discours du pauvre Schad. Mais tout finit par être découvert, et le 3 novembre 1816, après avoir entendu le rapport du nouveau ministre de l'Instruction publique et des affaires spirituelles, le prince A. Golitsyne, disant notamment que : « l'auteur suit la philosophie qui s'est développée dernièrement en Allemagne, et surtout, du moins dans ses grandes lignes, le système de Schelling, qu'il ne faut pas laisser pénétrer en Russie », le comité des ministres adopta la résolution suivante [2] : « le comité des ministres a exprimé la conviction que Schad non seulement ne doit pas être laissé dans le poste qu'il occupe, mais encore, étant donné les principes et les opinions qu'accuse son enseignement, il ne peut, d'une façon générale, être toléré en Russie [3] ».

Signée par l'empereur le 5 novembre, cette résolution fut immédiatement exécutée, et le 8 décembre 1816, accompagné de deux gendarmes, le pauvre Schad fut, avec toute diligence possible, mené à la frontière de la Russie.

[1] *De libertate Europae vindicata*, p. 1 et 2; cf. Zélénogorski, « J. B. Schad », *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1895, pp. 590 et suiv.
[2] Voir Bagaléï, *Oudalénié*, etc., p. 20.
[3] *Ibid.*, p. 22.

L'orage ne vint pas sans signes précurseurs. La publication du *De viris illustribus Romae* avait déjà été une source de désagréments pour son auteur [1]. On y trouva des opinions subversives ; on estima impossible de l'utiliser comme manuel scolaire ; on en ordonna même la destruction. Le conseil reconnut cependant... que, « s'il y a dans le livre de Schad des choses étranges, il y en a chez presque tous les philosophes allemands ».

Schad sentait bien le danger qui le menaçait [2]. Il était d'autant plus inquiet qu'il savait parfaitement d'où venait l'attaque. C'était son collègue Dugour qui, détestant Schad à cause de sa francophobie, avait si bien renseigné le ministère [3]. Et le pauvre Schad, ne sachant plus à quel saint se vouer, essaye de se justifier. Il envoie au nouveau ministre, avec sa traduction commentée des Psaumes, une longue missive dans laquelle il cherche à expliquer les calomnies de Dugour, « un ancien révolutionnaire, qui, étant libraire à Paris, avait édité un livre contenant des modèles d'éloquence tirés des discours de Mirabeau, de Danton, etc. », par sa haine de tout ce qui n'est pas français et par son attachement secret aux doctrines pernicieuses et à la tyrannie de Napoléon. Quant à l'accusation de schellingianisme, rien n'est plus ridicule. En effet, « on accuse Schelling surtout d'avoir divinisé la nature ». Or, s'il en est ainsi [4], il est visible que lui, Schad, n'a rien de commun avec Schelling. Bien au contraire, Schad a toujours combattu des opinions aussi fausses et aussi néfastes. Il pousse la bassesse jusqu'à dire que « le système de Schelling, comme ne s'élevant pas au-dessus de la nature, ne possède aucun fondement solide et mène à la dépravation [5] ».

La lettre de Schad est du 23 novembre 1816, date à laquelle la décision le concernant était déjà prise. Mais l'eût-il écrite plus tôt, elle n'aurait rien changé. Son sort était fixé d'avance. Dugour, qui savait son métier, et qui connaissait admirablement son monde, s'était servi contre Schad d'une arme à toute épreuve : il avait envoyé au prince Golitsyne un exemplaire de *Vater Sincerus*, en l'accompagnant de notes biographiques sur l'ancien capucin de Bamberg.

Expulsé de Russie, Schad cependant ne se tint pas pour battu. Dans le numéro de mars (N° 58) de la *Jenaer Allgemeine Litteratur-Zeitung* il fait

[1] L'histoire des démêlés personnels de Schad avec les autorités est très caractéristique. Elle a été étudiée longuement et en détail par les historiens russes, notamment par M. Bagaleï qui a publié les pièces des archives dans son *Oudalénié*. Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur. Voir aussi plus haut, p. 52, n. 2.

[2] Voir Bagaleï, *Oudalénié*, etc., p. 17.

[3] Sur Dugour, voir les notices dans *Rousski Biografitcheski Slovar*, l'*Entsiklopéditcheski Slovar* de Brockhaus-Efron et dans la *Grande Encyclopédie*.

[4] Schad a tout de même honte d'accuser Schelling de « diviniser la nature ».

[5] Voir Bagaleï, *Oudalénié*, p. 69.

paraître un récit de sa mésaventure; son bannissement inique a été provoqué, selon lui, par les intrigues d'un ancien révolutionnaire français et d'un polonais francophile [1]. Que cette histoire serve d'avertissement aux savants étrangers !

L'affaire fit beaucoup de bruit ; c'est ce que voulait Schad qui réclamait le remboursement de ses pertes pécuniaires et une indemnité convenable. Avec une patience inlassable il multiplie ses démarches. Il écrit à Saint-Pétersbourg (le 4 décembre 1818), il fait agir le duc de Wurtemberg, le ministre de Weimar. Enfin, le 3 février 1820, il adresse une supplique à l'empereur Alexandre I^er^ lui-même. Il se défend contre ses « calomniateurs ».

Écrivant à l'empereur, il se justifie en citant ses propres ouvrages. Comment peut-on, en effet, l'accuser d'athéisme lorsque, dans son livre *De libertate mentis humanæ*, il a si fermement proclamé la vérité de la religion chrétienne ! et n'a-t-il pas proclamé son aversion pour la révolution ?

Schad s'humilia en vain. A Saint-Pétersbourg on faisait la sourde oreille. On finit bien par lui accorder une petite pension, mais... on ne la lui paya jamais.

L'enseignement de Schad n'avait porté que peu de fruits. Pas plus que Buhle, à Moscou, il n'avait formé d'école. D'ailleurs, de même que Buhle, il ignorait le russe. Toutefois, c'est certainement sous son influence que fut traduit le *Sonnenklarer Bericht über das eigentlichste Wesen der neuesten Philosophie* (Kharkov, 1813). Le traducteur, qui signe St-Es-Ki, semble être Stéphane Esikorski, auteur d'un *Opyt istorii dostovêrnosti promysla Bojiia ou vsêkh narodov i vo vsêkh vêkakh*, Kharkov, 1823. Deux thèses de doctorat en philosophie, celles de Grinévitch et de Kovalevski, ont été préparées sous la direction de Schad. Ce ne sont d'ailleurs, ainsi que l'a établi une commission d'enquête, que des extraits textuels de ses livres et de ses cours. En 1827 parut à Saint-Pétersbourg une *Logique* (par Talyzine) où l'influence de Schad est très visible. Selon l'opinion du traducteur russe de la *Logique* de Bachmann (Saint-Pétersbourg, 1833, préface), la *Logique* de Talyzine n'est qu'un abrégé de celle de Schad. Koloubovski adopte cette opinion, bien exagérée selon M. Chpet (*op. cit.*, p. 189). On peut admettre que c'est sous l'influence de Schad que les deux professeurs d'histoire naturelle, Koritari et Gromov, se convertirent à la *Naturphilosophie* [2]. Leurs *Discours*, du moins si

[1] Le comte Séverin Potocki, curateur de l'Université de Kharkov.

[2] Koritari, *De nexu studii medicinae cum studio philosophiae*, en latin, discours prononcé à la séance solennelle de l'Université le 30 août 1807; Gromov, *Ob obchtcheïkh organitcheskikh silakh i postépennom obchtchénii ikh mejdou soboï*, discours, etc., le 30 août 1815.

l'on en juge d'après l'exposé qu'en a fait Zélénogorski et les extraits qu'il a publiés, sont des produits typiques de cette philosophie à l'usage des naturalistes [1].

*
* *

Le pauvre Schad avait durement expié le fait d'avoir, avec trop d'enthousiasme, parlé du droit naturel et de la liberté naturelle de l'homme. Ce sont désormais des sujets interdits. Quiconque s'en occupe devient par là-même suspect [2]. Si Schad en fut la première victime, il n'en fut nullement la dernière. Désormais, toute doctrine du droit naturel est suspecte, et l'école française n'est pas mieux traitée par le pouvoir que ne le fut, dans la personne de Schad, l'école allemande.

L'année même où Schad adressait à l'empereur Alexandre Ier sa supplique justificative, N. Kounitsyne, professeur au Lycée Impérial, conçut l'idée de présenter à l'empereur son ouvrage sur le droit naturel. Idée malheureuse entre toutes. Car, si Fuchs, membre éminent de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, jugea cet ouvrage d'une manière tout à fait favorable, telle ne fut nullement l'opinion du supérieur hiérarchique de Kounitsyne, Rounitch [3], qui, depuis le mois de juillet 1821, remplaçait Ouvarov au poste de curateur de l'Université de Saint-Pétersbourg. Citant, avec beaucoup d'à propos, l'*Instruction au comité savant auprès de la commission supérieure de l'instruction publique* [4], Rounitch écrit : « Le livre de Kounitsyne n'est qu'un amas d'épouvantables et d'abominables pseudo-raisonnements *(ljéoumstvovanié)* que, par malheur, le trop célèbre Rousseau a mis à la mode, et qui ont agité et agitent encore les têtes chaudes des défenseurs des droits de l'homme et du citoyen. En effet, les consé-

[1] Voir Zélénogorski, « Matérialy dlia istorii Kharkovskago Ouniversitéta, Vliianié naturfilosofii Schellinga », dans les *Annales de l'Université Impériale de Kharkov*, 1893, IV, 2, pp. 1-25.

[2] Cette tradition, une fois établie, se conserva. Vingt ans plus tard, Fischer écrivait (voir Fischer, « O novéïchem estestvennom pravé », *Journal Ministerstva Narodnago Prosvèchtchéniia*, 1836, I, p. 1) : « La folie du fanatisme métaphysique qui s'est emparée des esprits des philosophes a engendré, entre autres subtilités chimériques, la science du droit naturel... indépendant des données positives et, ce qui est plus important encore, de toute loi morale »; *ibid.*, p. 16 : « Cette doctrine... qui a pour fondement et moyen la force physique seule... est antisociale par sa nature même. »

[3] L'appréciation de Rounitch est fort juste. Le livre de Kounitsyne, selon N. Korkounov (voir N. Korkounov, *Istoriia filosofii prava*, Saint-Pétersbourg, 1898, p. 348), n'est qu'un résumé habile et exact de la doctrine du *Contrat social*. L'influence de Kant nous y semble, cependant, très nette (cf. le texte cité plus bas, p. 67).

[4] V. Féoktistov, *op. cit.*, pp. 18 et suiv. (Cf. Soukhomlinov, *op. cit.*, I, p. 218). — Magnitski, trois ans plus tard, écrivait encore : « L'ennemi de Dieu n'a eu besoin que de trois ans pour que les idées impies se propageassent de la chaire de Kounitsyne jusqu'à Lisbonne, Naples, Turin, Madrid, jusqu'à la proclamation solennelle du Parlement anglais... qui reconnaît dans le peuple le principe du pouvoir suprême. »

quences que ce philosophisme a eues en France, depuis les actes et les constitutions de 1796 jusqu'à l'empire de Bonaparte, ne sont en réalité que l'application à l'ordre social de la science enseignée par Kounitsyne. Marat n'était pas autre chose qu'un adepte sincère et conséquent de cette doctrine ».

« Tout ce livre n'est qu'un code étendu de droits, dont est soi-disant doué le prétendu homme naturel, et contient des définitions absolument contraires à la doctrine de la Sainte Révélation. Partout les principes purs d'une raison soi-disant infaillible sont reconnus comme la seule norme légitime des actions humaines. On y parle de quelque sentiment intérieur qui ressemble à la conscience. On y affirme que la réunion des hommes pour un but commun ne peut avoir lieu autrement que par un contrat, parce que personne n'a le droit... de forcer les autres à désirer ce qu'il désire lui-même et à agir en vue des buts qu'il poursuit... »

« Il aurait fallu copier le livre entier... mais je me suis borné à indiquer les passages principaux, comme témoignant nettement qu'il s'agit d'une attaque sacrilège contre la divinité de la Révélation sacrée, attaque d'autant plus dangereuse qu'elle se dissimule sous le large manteau de la philosophie. Car la parole divine proclame que tout pouvoir provient de Dieu...

Par conséquent, le livre de Kounitsyne doit être interdit et son emploi, comme manuel, — de même que celui de tous les autres livres semblables, — doit être défendu dans tous les établissements scolaires. Car l'enseignement public des sciences fondées sur des systèmes athées ne peut être toléré sous le règne d'un monarque, qui, devant l'humanité tout entière, a prêté le serment solennel de gouverner le peuple à lui confié par Dieu, selon l'esprit de la parole divine [1] ». Il est superflu de dire que le rapport de Rounitch eut des suites immédiates : non seulement le travail de Kounitsyne fut interdit, retiré de la circulation et détruit, mais son auteur lui-même fut ignominieusement chassé de la chaire qu'il occupait, avec défense absolue d'occuper jamais un poste quelconque dans l'enseignement [2].

On ne peut donner tort à Rounitch. En effet, l'enseignement de Kounitsyne était parfaitement déplacé en Russie. Pour s'en rendre compte,

[1] Voir le rapport de Rounitch, publié par Féoktistov, *Matérialy*, etc., pp. 13-15.

[2] Ce ne fut pas tout : on décida de demander à tous les établissements de l'enseignement supérieur de présenter au ministère les cours de droit naturel (imprimés et manuscrits) en usage dans ces établissements, et de les remplacer par un manuel (le même partout) « fondé sur le respect de la religion et de l'ordre existant ». Il faut remarquer que Rounitch — soutenu par Magnitski — avait combattu ce projet qui lui semblait ridicule et timide. « Il faut, disait-il, interdire immédiatement l'enseignement du droit naturel. » Voir Féoktistov, *Matérialy po istorii prosvêchtchénia v Rossii*, vol. I, *Magnitski*, Saint-Pétersbourg, 1865, p. 18.

il suffit de jeter un coup d'œil sur ses écrits. Voici quelques passages de son livre, mais en fait, comme très justement le disait Rounitch, on aurait dû le citer tout entier :

« La société n'a pas le droit d'employer ses membres comme de simples moyens pour la poursuite de ses fins ; car le droit de liberté est inaliénable. Tout homme, faisant partie de la société, reste sa propre fin. C'est pourquoi, si le but de la société ne peut être atteint sans que ce droit soit lésé, il doit être abandonné [1] » — « Tous les citoyens sont des membres de l'État ; chacun doit être envisagé comme un être moral et une fin pour lui-même [2]... » « L'exercice du pouvoir social sans limitation quelconque est de la *tyrannie*, et celui qui l'exerce est un *tyran*. Personne n'a le droit d'être un tyran, car personne ne peut ne pas reconnaître de limites légitimes à l'exercice de son pouvoir [3]. » — « Aucun citoyen ne peut accepter une mission qui serait contraire à la liberté de ses concitoyens ; en effet, dans le contrat social, les citoyens se sont promis la sauvegarde de leurs droits respectifs. Par conséquent, tout espion est l'ennemi de la société, car il lèse la liberté des honnêtes gens, que les citoyens de l'État ont promis de défendre en commun. Ainsi donc, l'information sur la conduite des citoyens ne doit pas attenter à leur liberté ; dans le cas contraire, le moyen serait préféré à la fin [4]. » — « La liberté de penser et de vouloir est absolue... l'homme ne peut être forcé de reconnaître quelque chose comme vrai contrairement à sa propre conviction [5]. » — « Le droit d'agir librement implique celui d'exposer librement ses pensées aux autres hommes... La vérité ne peut être connue que par un libre échange de pensées [6]... » — « La possibilité que d'autres pourront ainsi être induits en erreur ne peut servir d'obstacle à l'expression libre des opinions... car le droit de l'homme d'exposer sa pensée est indiscutable [7]. » « Du droit de penser librement découle la liberté religieuse... Par conséquent, toute persécution religieuse est une violence contraire au droit [8] ».

« Seuls peuvent être aliénés les droits que l'homme peut transmettre sans léser sa nature. Par conséquent le droit de la personne et les droits qui en découlent ne peuvent être l'objet d'un contrat [9] ».

1 N. Kounitsyne, *Pravo estestvennoé*, Saint-Pétersbourg, 1818, vol, II, p. 105.
2 *Ibid.*, p. 8 ; cf. *ibid.*, p. 53.
3 *Ibid.*, p. 24.
4 *Ibid.*, p. 38.
5 *Ibid.*, p. 60.
6 *Ibid.*, p. 63.
7 *Ibid.*, p. 64.
8 *Ibid.*, p. 65.
9 *Ibid.*, p. 112.

Si l'exécuteur de la loi lui substitue sa volonté propre, les sujets ont le droit de lui résister, car celui qui exige autre chose que ce qui est commandé par les lois, usurpe illégalement le pouvoir du législateur. Le pouvoir ne peut être transmis que par un accord commun de tous les membres de la société, car le contrat social ne comporte pas de clause obligeant un de ses membres à se soumettre à l'arbitraire des autres [1] ».

« Tous les sujets sont égaux, mais leur égalité consiste dans le fait qu'ils peuvent tous être forcés par le souverain de sauvegarder leurs droits réciproques, car le souverain est obligé de défendre de tout son pouvoir les droits de tous les membres de l'État. Par conséquent, l'impunité de l'un et une punition sévère infligée à un autre pour les mêmes crimes et dans les mêmes conditions ne peuvent être soufferts par les principes du droit. ... « L'égalité exige que, s'il n'est pas contraire au but de la société qu'un droit déterminé soit accordé à l'un, il doit, pour les mêmes raisons, être accessible à tout autre [2] ».

* * *

Nous venons de voir comment furent traités les disciples de Rousseau et de Fichte. Les disciples de Kant ne furent pas plus heureux [3]. Les Kantiens

[1] N. Kounitsyne, *Pravo estestvennoé*, Saint-Pétersbourg, 1818, vol. II, p. 65.

[2] *Ibid.*, p. 78.

[3] La *Metaphysique* de Loubkine (Kazan, 1818), professeur à l'Université de Kazan, fut interdite parce que « l'auteur a voulu accorder deux principes absolument contraires : la foi qui se fonde sur la révélation, et la raison, qui cherche en elle-même [les principes lui permettant] de se prononcer sur les objets sensibles aussi bien que sur les idées les plus abstraites, qui dépassent les sens. De nombreux passages de cette *Métaphysique*, repoussant l'athéisme, témoignent des bonnes intentions de l'auteur, mais d'autres, par contre, sont pleins d'erreurs, de principes faux et peuvent servir à démontrer que la raison... ne peut étendre ses raisonnements au monde supra-sensible (incorporel) » et « rendent le livre de Loubkine suspect ». (Cf. Soukhomlinov, *op. cit.*, I, p. 203, *Journal outchenago komitéta*, 1820, fol. 42). Le mathématicien Osipovski (cf. *supra*, p. 56, n. 2), qui avait critiqué la doctrine kantienne d'un point de vue empiriste, a été, en 1820, privé de son poste. Voir plus bas, p. 78. Osipovski réfutait Kant, il est vrai, mais ses réfutations étaient, en somme, pires que la doctrine elle-même. Or, quant à cette doctrine, dont Sréznevski avait, en 1805 déjà, exposé la partie théorique (dans le *Messager du Nord*, 1805) et dont on connaissait la morale et l'esthétique par les traductions des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (en 1803) et des *Considérations sur les sentiments du beau et du sublime* (en 1804), c'était, de toute évidence, quelque chose de fort dangereux et de parfaitement impie. Selon l'opinion de Mgr Théophilacte, archevêque de Kalouga, « le but de la philosophie kantienne est double : elle veut détruire la religion chrétienne et mettre à sa place non plus le déisme, mais l'athéisme complet ». Mgr Théophilacte était, il est vrai, assez sévère dans ses appréciations : il avait accusé de panthéisme le Métropolite de Moscou, Philarète, lui-même. Son opinion, toutefois, faisait autorité. « Cette doctrine pernicieuse a été propagée en Russie, dit-il, dans son rapport au Saint-Synode, par les professeurs Parott à Dorpat, Buhle à Moscou et Jacob à Kharkov... » Nous connaissons déjà Buhle ; Parott n'était pas un philosophe. Quant à Jacob, ancien professeur à l'Université de Halle, il avait écrit un cours de philosophie qui, traduit

n'étaient pas nombreux en Russie. Par hasard, il y en avait trois à Kazan.

Le 5 juin 1817, le professeur de l'Université de Kazan Sréznevski prononça un discours *Sur les différents systèmes de morale, comparés dans leurs principes* [1], dans lequel il défend Kant contre les accusations dont on l'accable : « Il y a des gens, dit Sréznevski, qui condamnent le système de Kant, affirmant qu'il conduit au mépris de la morale et de la religion, et l'appellent athée. Or, voici le contenu de ce système : on examine avec toute l'exactitude possible les preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, et on les reconnaît insuffisantes, parce que la raison y suit les principes de la pensée et non ceux des choses. Cependant, par là-même, on rend impossible toute réfutation d'une doctrine concernant ces objets. Or, comme la raison théorique suppose leur existence et, par là loi morale, est obligée de croire à leur réalité, il faut donc l'admettre comme indubitable. Et puisque la religion chrétienne est la seule qui soit conforme à la raison pratique, elle doit être considérée comme la plus parfaite. Est-ce là miner la religion et la morale et être athée? Au contraire, celui qui comprend le système de Kant verra de suite qu'il est tout entier dirigé contre la superbe de la raison ; en effet, n'est-ce point cette superbe qui a produit l'incroyance chez les philosophes du XVIII[e] siècle [2]? »

Les intentions de Sréznevski étaient, comme on le voit, irréprochables. Il eut quand même l'occasion de regretter amèrement son essai de concilier la philosophie et la foi [3]. Une brusque conversion seule le sauva et lui permit

en russe, fut officiellement recommandé comme manuel. Jacob est surtout connu aujourd'hui par les épigrammes dont l'accabla Schiller. En voici une des plus réussies (*Xenien*, 1797, pp. 195-196.) :

SACHEN SO GESTOHLEN WORDEN

Emmanuel Kant spricht :
Zwanzig Begriffe wurden mir neulich diebisch entwendet.
Leicht sind sie kenntlich, es steht sauber mein J. K. darauf.
Antwort auf obiges Avis :
Wenn nicht alles mich trügt, so hab'ich besagte Begriffe
In Herrn Jacobs zu Hall' Schriften vor kurzem gesehn.

[1] *O raznykh sistemakh nravo-outchéniia, sravnennykh v ikh natchalakh*, Kazan, 1817.

[2] Cf. Soukhomlinov, *op. cit.*, I, pp. 113 et suiv. Après avoir analysé les différents systèmes de morale, qu'il estime insuffisants, Sréznevski poursuit : « Le sentiment moral doit être fondé en raison. Puisque c'est la raison qui est la source de nos actions libres, l'idée de la loi morale ne peut lui être étrangère... Et puisque la raison est une faculté qui nous est donnée par Dieu lui-même, comme guide dans les voies de cette vie, il est évident que la loi morale est l'expression de la volonté divine, est une loi divine. Par conséquent, ce qui est conforme à la loi morale constitue la vertu, et tout ce qui lui est contraire, le vice. Mais qu'ordonne et que défend cette loi? Elle est une loi de la raison; par conséquent, elle doit être la même pour tous les êtres raisonnables, autrement la raison... se contredirait elle-même... De là la maxime pratique : *Agis comme tu voudrais que tous les êtres moraux agissent* » *ap.* Féoktistov, *Matérialy*, etc., pp. 43 et suiv.

[3] « Les opinions de Sréznevski sont abominables, écrit Magnitski; heureusement,

d'éviter le sort de son collègue Solntsev, qui, lors de l'inspection et de la réforme de l'Université de Kazan par Magnitski, fut relevé de ses fonctions.

Solntsev, parmi beaucoup d'autres choses abominables et impies, avait enseigné dans ses cours que « tout homme a le droit d'employer la force pour faire triompher son droit et vaincre l'iniquité ; celle-ci s'oppose en effet non seulement à sa liberté, mais encore à la liberté commune qui ne peut exister dans l'iniquité ; » que « au grand philosophe Emmanuel Kant seul il a été donné d'avoir une influence décisive sur la doctrine du droit naturel. Seul il a su le fonder et en définir l'essence, ayant trouvé dans la raison pratique le législateur de la liberté, source commune de la morale et du droit naturel ; » que « la religion est une représentation pratique de notre rapport envers Dieu, et la liberté religieuse... est le pouvoir d'agir selon nos convictions se rapportant à la religion [1]... »

De telles doctrines ne pouvaient, évidemment, être tolérées. Solntsev fut traduit devant le tribunal universitaire qui décida que, bien que l'auteur ait fréquemment cité l'Écriture Sainte, pour se conformer à l'instruction... il n'a fait... que verser la myrrhe précieuse dans un vaisseau impur... La raison pratique qui affirme 1° que la liberté naturelle consiste dans le droit de disposer de sa personne, de ses forces physiques et morales ainsi que de toute son activité... (ainsi qu'il est dit au § 67), ou 2° que, selon l'idée même de la liberté et de l'égalité, qui constituent les droits personnels de chaque homme, personne n'a le droit de forcer quelqu'un de faire quelque chose contre sa volonté (ainsi qu'il est dit au § 100) est semblable au serpent qui a séduit... Ève... Par conséquent... Solntsev doit être destitué et ne doit jamais plus occuper un poste dans une université [2].

* * *

L'esprit nouveau, par lequel le prince Golitsyne se proposait de régénérer les Universités russes, ne soufflait nulle part avec autant de force qu'à Kazan, où, ayant trouvé dans la personne du fameux Magnitski un organe parfait, il remporta une victoire éclatante sur l'esprit des ténèbres.

ajoute-t-il, « il parle si mal que personne ne le comprend. » (Sréznevski suivait le manuel de Jacob, officiellement recommandé par le ministère.) Quelque temps après, Sréznevski s'étant converti, Magnitski le loue comme un professeur excellent. C'est lui peut-être qui a donné à Magnitski l'idée d'invoquer l'autorité de Kant comme preuve que partout en Europe on en revient à la foi.

[1] Cf. Féoktistov, *Matérialy*, etc., p. 80. En marge de ces paragraphes, Magnitski mit la note suivante : « Ces trois paragraphes renversent absolument toutes les fondations de l'Église et de la société. »

[2] Cf. Soukhomlinov, *op. cit.*, I, pp. 230-231.

Chargé le 10 février 1819 d'une mission d'inspection et muni de pleins pouvoirs par le ministre, Magnitski trouva à l'Université de Kazan — ainsi qu'il le dit dans son *Rapport*, présenté au ministre dès le 7 avril de la même année — « l'abomination de la désolation, l'athéisme tout-puissant, l'ignorance complète des Saintes Écritures et des fondements les plus essentiels de la religion chrétienne. L'éducation morale des étudiants était complètement négligée, la foi chrétienne oubliée... Pouvait-il d'ailleurs en être autrement, là où ceux mêmes à qui était confiée la sainte tâche de l'éducation de la jeunesse se montraient tellement indignes de leur mission?... Vraiment, il n'y a plus rien à faire, il faut détruire l'Université, supprimer ce cloaque qui infecte et empoisonne l'immense pays..., raser les bâtiments, renverser les murs, frapper un coup terrible, et donner au monde un exemple retentissant... — ...Tout ce qui est honnête et bien pensant, aussi bien parmi nos contemporains que parmi nos descendants, prendra le parti du gouvernement. La suppression de l'Université paraîtra de nos jours d'autant plus naturelle que, sans aucun doute, tous les gouvernements porteront une attention particulière sur le système d'enseignement et d'éducation commun à leurs pays, système qui, ayant abandonné le manteau modeste de la philosophie, se dresse déjà au milieu de l'Europe brandissant un poignard levé [1]... — ...Assez de demi-mesures... Il est temps de comprendre le but du gouvernement, dont la volonté formelle et inébranlable est d'édifier l'instruction publique sur la seule et unique base de la piété. Il est temps de prendre place au milieu des peuples les plus civilisés, qui n'ont plus honte de la lumière de la révélation divine [2]... L'État réclame des fonctionnaires militaires et civils pieux ; quant à la science non éclairée par la foi en Dieu, non seulement il n'en a aucun besoin, mais encore il l'estime funeste [3]... »

Détruire l'Université, c'était aller trop vite en besogne ; trop vite et trop loin. Pouvait-on d'ailleurs demander sérieusement à Alexandre Ier de se donner ainsi à lui-même un démenti public [4], de détruire son œuvre, de s'infliger un blâme? Il venait justement de transformer l'Institut pédagogique de Saint-Pétersbourg en Université [5]. Ne valait-il pas mieux réformer sim-

[1] Magnitski, *Rapport*, ap. Féoktistov, *Matérialy*, etc., p. 47 cf. aussi Soukhomlinov, *op. cit.* I, pp. 230 et suiv.

[2] Magnitski, *Instruction au directeur de l'Université de Kazan*, ap. Féoktistov, *Matérialy*, etc., p. 186. Cf. aussi Soukhomlinov, *op. cit.*, I, pp. 216 et suiv.

[3] Il est curieux de voir chez Magnitski le piétisme l'emporter sur l'utilitarisme.

[4] Golitzyne pouvait ne pas le comprendre, et suggérer naïvement à l'empereur l'idée de fermer l'Université. Mais il nous semble certain que Magnitski — bien plus intelligent que son chef — n'avait demandé la suppression que pour être chargé lui-même de la réforme.

[5] C'est ce que, très habilement, fait valoir Ouvarov : « La question... dépasse les cadres de nos délibérations habituelles. Jusqu'ici, le ministère de l'instruction, se

plement l'Université et donner à l'admiration du monde l'exemple positif d'une Université véritablement digne du rôle qui lui incombait « dans un pays qui n'avait plus honte de la lumière révélée » ? Et Magnitski se mit à l'œuvre [1]. C'est en France, dans l'institution des Facultés indépendantes et spécialisées [2], autant que dans l'organisation des collèges des jésuites, qu'il cherche les modèles dont il s'inspire. Il lui reste toutefois l'honneur d'avoir de beaucoup surpassé ses maîtres, sur l'œuvre desquels il était, d'ailleurs, fort imparfaitement renseigné :

« Je suis informé, » — écrit-il — « d'ailleurs le fait est public, qu'à l'Université de Paris non seulement l'enseignement de la philosophie est interdit, mais aussi celui de l'histoire des temps modernes, de cette école de bouleversements insensés, qui n'est que l'image de la philosophie mise en pratique, exemple de cet enfer que la raison déchue et pécheresse de l'homme, non retenue par la foi, cherche à instaurer en Europe... . La philosophie moderne est dangereuse justement par le fait qu'elle n'est autre chose qu'un véritable illuminisme, et que c'est uniquement parce qu'il s'est affublé d'un nom nouveau que des gouvernements chrétiens non seulement en autorisent l'enseignement public, mais paient encore ceux qui le propagent... . » Ce n'est pas seulement la philosophie française, celle des Voltaire, des Bayle, ni les doctrines de Kant qui portent la marque visible de leur inspiration diabolique. La philosophie allemande, celle de Schelling spécialement,

conformant à l'esprit de l'Auguste protecteur des sciences, s'occupait de la fondation et du perfectionnement des études supérieures. . Aujourd'hui, nous délibérons sur la destruction de l'une des Universités russes, fondées avec tant d'efforts; j'espère que cette délibération sera la première et la dernière dans ce genre », écrit Ouvarov. Après avoir exprimé l'opinion que la destruction de l'Université ne pouvait avoir lieu qu'après une véritable action judiciaire, et que de toute façon, l'Université « en vertu de l'équité naturelle, devrait avoir le droit de se défendre contre les accusations portées sur elle en face de l'Europe tout entière, auquel cas on trouverait peut-être que des erreurs ont été commises au moment même de sa fondation, que par conséquent, l'Université n'est pas entièrement responsable et que, au surplus, on aurait pu la réformer, si besoin était, et non l'abolir » l'astucieux Ouvarov ajoute : « J'ose dire que si le fondateur magnanime de l'Université de Kazan... croyait devoir lui porter un coup mortel, et si quelque voix accusatrice s'élevait en Europe... nous aurions... une réponse décisive : *la fondation de l'Université de Saint-Pétersbourg*, un fait qui montre clairement... que « tout le système de l'instruction, ayant abandonné le mauvais modeste de la philosophie, *ne* se tient *pas* au milieu de l'Europe, brandissant un poignard levé » ; voir Feoktistov, *op. cit.*, pp. 58-60.

[1] Le 14 juin 1819, Magnitski est nommé curateur de l'Université de Kazan avec les pouvoirs les plus étendus.

[2] Magnitski se montre germanophobe et francophile : « tandis qu'en Allemagne, dit-il, l'infection de l'incroyance et des principes abominables est devenue chronique, en France, au contraire, l'expérience de ces principes a été faite, et l'esprit de l'anarchie et de l'impiété est en train de disparaître. Le gouvernement et les universités y suivent fermement la voie qui mène à l'union du savoir et de la foi » ; voir *Journal Glavnago Oupravleniia Outchilichtch*, 1822, n° 17, § XIV, *apud* Soukhomlinov, *op. cit.*, I, p. 190.

est peut-être encore plus dangereuse, étant mieux camouflée. Or, l'essence et la base de cette philosophie ne sont que dépravation intellectuelle et morale *(volnodoumstvo i razvrat)* ». « Rendons grâces à Dieu, » poursuit le fougueux réformateur, « à Dieu qui nous révèle les projets terribles de son ennemi, de savoir que ces doctrines ne sont représentées chez nous que par le balbutiement enfantin de M. Davydov qui, semble-t-il, ne comprend pas lui-même toute l'horreur de ces principes [1]. »

Il est difficile de se représenter ce que devint l'Université avec un chef pareil. Heureusement, les rapports de Magnitski lui-même, de ses recteur, directeur et inspecteur, ainsi que les souvenirs des contemporains, suppléent, dans la mesure du possible, à cette défaillance naturelle de notre imagination. Une discipline sévère, autoritaire, militaire et monastique en même temps, fut introduite; des inspections et des revues de détail, à toutes heures de jour et de nuit, devaient inculquer aux élèves la notion de l'ordre ; des prières journalières, le matin, à midi et le soir, à la fin ainsi qu'au début des cours, furent ordonnées ; les livres dangereux dont regorgeait la bibliothèque de l'Université — on y avait trouvé entre autres un exemplaire de l'*Encyclopédie*, des œuvres de Voltaire, de Rousseau et de Kant — furent mis sous scellés [2] ; pour combattre l'esprit d'irreligion, des lectures pieuses eurent lieu pendant les repas. Magnitski avait même conçu l'idée de supprimer totalement l'enseignement de l'histoire, en le remplaçant par la lecture au réfectoire de « passages choisis d'historiens sacrés ». Ce projet n'aboutit pas ; on se borna à mettre Bossuet à la base des études historiques ; dans le même but et aussi pour faire plaisir au ministre de l'Instruction publique (des cultes et des affaires spirituelles), le prince Golitsyne, président de la Société biblique, dix mille exemplaires de l'Évangile furent achetés pour être distribués aux étudiants ; afin de lutter contre l'immoralité et remédier à l'abandon dans lequel se trouvait jusqu'alors l'éducation de la jeunesse, il fut instauré un système compliqué de surveillance, soutenu d'ailleurs par un système de délation non moins bien imaginé [3]. Magnitski pouvait être satisfait. Son Université ne ressemblait en effet à rien de ce qu'on avait vu jusqu'à ce jour, et c'est avec un sentiment d'orgueil bien compréhensible qu'il avait donné l'ordre de dater désormais tous les actes et diplômes universitaires d'une double date : celle du calendrier d'abord, puis celle de l'année en cours, comptée non point depuis la date de fondation, mais depuis celle

[1] Magnitski, « O logikê Davydova » (*Journal Glavnago Oupravléniia...*, 1822. *Ap.* Féoktistov, *op. cit.*, p. 116.

[2] Magnitski proposait de les brûler tous.

[3] Zagoskine, *Istoriia Imp. Kazanskago Ouniversitèta*, Kazan, 1904, I, p. 436.

de la réforme de l'Université, réforme qui était réellement une seconde fondation [1].

L'enseignement avait été refondu dans le même esprit [2]. A vrai dire, le terrain avait été préparé : dès 1816, Nikolski, professeur de sciences mathématiques à l'Université, prononçant un discours sur l'utilité des mathématiques, avait estimé nécessaire de les défendre par les arguments que voici : « La mécanique, qui étudie l'équilibre des corps terrestres et célestes, montre clairement que les forces qui sont à la base des mouvements du monde proviennent du Créateur tout-puissant et sont régies par des lois constantes et inaltérables; qui, en effet, pourrait faire cesser l'action de la pesanteur qui attire les corps vers la terre, arrêter les mouvements de l'air par les corps, etc.? Par conséquent, la mécanique est utile, parce que, comme toutes les autres sciences, elle sert à nous convaincre de l'existence du Créateur et Recteur de l'univers [3]. » L'argument n'était pas assez fort, on s'en rend vite compte : en effet, si les sciences mathématiques ne font pas autre chose, du point de vue de leur utilité pour la religion, que toutes les autres sciences, si elles n'ont pas un rôle propre à jouer, on pouvait peut-être en tirer la conclusion qu'elles sont inutiles, et peut-être même, en y regardant de plus près, y découvrir des éléments dangereux [4]. Nikolski, à ces raisonnements en ajoute donc d'autres :

« On accuse les mathématiques d'avoir une influence pernicieuse sur l'esprit humain, parce que, exigeant partout les démonstrations les plus exactes, elles l'inclinent à l'incrédulité et à la curiosité, d'où il résulte que les hommes qui s'y adonnent cherchent toujours et partout, même lorsqu'il s'agit de la foi, des raisons évidentes, et ne les trouvant point, deviennent des matérialistes, qui n'admettent que ce qui leur est donné par les sens. Or, la cause de l'incrédulité *(névérié, volnodoumstvo)* ne gît nullement dans les mathématiques ; elle est dans l'esprit du temps. Quant aux mathématiques, elles contiennent d'admirables similitudes des vérités sacrées que proclame la religion chrétienne. Ainsi, par exemple, de même que le *nombre* ne peut exister sans *unité*, l'univers, étant une multiplicité, ne peut exister sans un

[1] Ainsi le diplôme de docteur *honoris causa* délivré à l'empereur d'Autriche portait la date : *A restauratione universitatis vero* [*anno*] *quinto*.

[2] La philosophie devait désormais être fondée sur l'épître de S. Paul aux Colossiens. Au-dessus de la chaire du professeur, on avait accroché un tableau sur lequel, en lettres d'or, était gravé un verset de l'épître à Timothée proclamant la supériorité de la foi sur la raison. L'enseignement du droit naturel devait être « conforme à la doctrine chrétienne ». Il fut défendu de parler de Machiavel, etc. En 1823, on avait fondé une chaire de « constitutions », où la supériorité de la monarchie absolue devait être prouvée « par la réfutation de toutes les constitutions ».

[3] Nikolski, *Slovo o polzé matématiki,* Kazan, 1816.

[4] N'affirment-elles pas la valeur absolue des lois de la nature, et cela n'est-il pas une négation tacite du miracle ?

Maître *unique*. Le premier des axiomes mathématiques dit : toute grandeur est *égale* à elle-même ; le point principal de la foi consiste en ceci : L'Unique est égal à lui-même dans la parole primordiale de sa toute-puissance. En géométrie, le *triangle* est la première et la plus simple des espèces géométriques, et la théorie de l'Église emploie depuis longtemps déjà le *triangle* comme symbole du Seigneur en tant que géomètre suprême et constructeur de toute la création... Deux lignes qui se coupent à angle droit peuvent être considérées comme un hiéroglyphe parfait de l'amour et de la justice. L'amour est le *fondement* de la création, et la justice en régit les œuvres sans pencher aucunement ni d'un côté ni de l'autre. L'hypoténuse d'un triangle rectangle est le symbole de l'union de la vérité et de la paix, de la justice et de l'amour par l'intermédiaire du Médiateur entre Dieu et les hommes, qui a uni le terrestre avec le céleste, l'ici-bas et l'au-delà. »

Ce ne sont nullement là des jeux d'esprit ; ce sont, dans la bouche de Nikolski, des arguments, et des arguments fort sérieux, destinés d'ailleurs non pas à prouver la vérité de la religion chrétienne, mais, bien au contraire, à faire pardonner aux mathématiques le fait d'inculquer à leurs adeptes l'habitude du raisonnement et le désir de la preuve. Nikolski n'était pas le seul à devoir défendre sa science et en démontrer le sens véritable, et « la valeur pour la foi et la piété ». Mais à une époque où, selon le rapport du curateur de l'Université de Kazan, « quant aux sciences de la nature, on en a exclu la géologie, étant donné que, dans les systèmes actuels des vulcanistes et plutonistes, elle est contraire aux Saintes Écritures [1] », où la philosophie est divisée en deux parties, la philosophie positive et la philosophie négative [« le devoir de la première est de nous enseigner la sagesse céleste *(moudrstvovat nébesnyia)*, le devoir de la seconde est de nous désapprendre la sagesse de ce monde... »] il fallait trouver mieux, si possible ; ou, si l'on ne pouvait rien trouver, on pouvait se borner à proclamer, comme le fit le même Nikolski, à l'époque de Magnitski recteur de l'Université, que, « ayant été un témoin oculaire de tout ce qui s'était passé à l'Université depuis presque sa fondation jusqu'à nos jours, je puis dire ouvertement, que les fumées du puits de l'abîme et les vagues menaçantes de la pseudo-sagesse, qui ont ébranlé toutes choses, avaient atteint notre Université ». Mais les efforts de Magnitski « l'ont sauvée de la mort méritée, l'ont rappelée du non-être à l'être, du chaos à un ordre nouveau ; la lueur de la lumière véritable, qui illumine tout homme venant au monde, s'alluma sur elle, la lumière du Christ l'illumina et les ténèbres, avec leurs feux trompeurs, disparurent et s'éloignèrent ».

[1] Soukhomlinov, *op. cit.*, I, p. 226.

Fuchs, professeur d'anatomie, disait dans ses cours : « L'anatomie étudie la structure du corps humain, et la physiologie explique l'action des organes dans l'union de l'âme immortelle avec le corps. Le but de l'anatomie est de retrouver dans la structure du corps humain la sagesse du Créateur, qui a créé l'homme à son image et ressemblance. Notre corps est le temple de l'âme ; il faut, par conséquent, le connaître pour le garder pur de toute souillure, et ne point tomber dans la folie du matérialisme [1]. » Cette folie sévissant surtout à la Faculté de médecine, il fut question d'y réformer les études dans un sens spiritualiste et religieux et, entre autres, de supprimer la dissection des cadavres « pour ne pas offenser les sentiments religieux de la population et ne point manquer au respect dû aux morts [2] ». Il y eut aussi des savants plus simples qui, ne pouvant ou ne voulant point se donner la peine d'inventer une analogie subtile ou une interprétation allégorique des principes de leur science, se bornaient à des déclarations comme celle-ci : « Le principe de mon cours sera Dieu l'absolument bon (*vseblagïi*), le principe de mon cours sera Alexandre le puissant, rempli de plus de vertus que n'en pourrait jamais contenir l'univers tout entier ; enfin mon cours recevra ses principes de la bienveillance de notre célèbre recteur, qui travaille avec une ardeur extrême à l'élévation de la science et, conformant ses actions à la volonté divine, nous offre un exemple digne d'imitation. » Cette platitude cependant n'était pas à la portée de tout le monde. Onze professeurs durent quitter l'Université. Il n'y avait qu'un seul point noir dans le tableau radieux que, débordant d'enthousiasme, Magnitski avait présenté de son œuvre : c'était l'absence d'élèves ; la qualité l'emportait décidément sur la quantité.

* * *

L'Université de Kazan ne fut pas la seule où l'on fit un effort pour réformer l'enseignement de toutes les sciences « dans un sens conforme à la vérité chrétienne ». Un essai de ce genre fut tenté à Kharkov, avant même de l'être à Kazan.

Le successeur du comte Sévérin Potocki, Z. I. Karnêev, nommé curateur le 25 mars 1817, après avoir en de nombreuses circulaires rappelé aux membres du corps enseignant la nécessité de se conformer en tout à la vérité révélée, adresse en 1819 au recteur et aux professeurs de son Université une *Instruction* [3], plus effarante encore que celle de Magnitski, dans

[1] Féoktistov, *op. cit.*, p. 184, et Soukhomlinov, *op. cit*, p. 228
[2] *Ibid.*, p. 228.
[3] « Arkhiv Kharkovskago Ouniversitéta», 1819, n° 12, publié dans le *Journal Minis-*

laquelle il leur propose, pour parangon de toute sagesse, la vérité chrétienne « contenue dans les œuvres du théosophe lausannois I. P. Dutoit ».

« Le premier et le principal moyen de connaître la vérité chrétienne, écrit Karnêev, consiste dans la lecture assidue de la Bible... La sainte Bible, de son premier chapitre jusqu'à l'Apocalypse, enseigne non seulement la connaissance du principe de l'être et de la fin de l'univers... mais encore et surtout celle de l'homme... Elle démontre par les livres de Moïse et des prophètes toute la misère de notre état actuel, dans lequel, depuis la plus tendre enfance, toutes nos pensées et tous nos désirs sont dirigés vers le mal... C'est pourquoi la lecture de la parole divine ne doit pas se faire comme celle des œuvres de la raison humaine, mais doit être préparée par une purification intérieure du cœur et de la raison... afin que le premier soit vivifié par l'amour de Dieu et que la raison se soumette à la lumière de la foi. »

« Alors tous les pseudo-raisonnements (*oumstvovaniia*) et toutes les doctrines philosophiques contraires à l'enseignement de la Bible s'effondreront d'eux-mêmes. Jusque-là, cependant, il faut chercher la lumière du savoir véritable dans les œuvres « des hommes divinement illuminés du siècle précédent »... » Telles sont : *La philosophie divine*, *La philosophie chrétienne* [1], etc., traduites en russe et *qui ne sont pas inconnues au recteur* [souligné par nous]... qui pourront éclairer les étudiants par la lumière divine et dissiper les ténèbres des erreurs philosophiques, fondées sur la superbe raison. »

Ce qui est, peut-être, le plus amusant dans cette histoire, c'est le fait que la circulaire de Karnêev ne provoqua, en somme, aucune protestation. Doudrovitch, l'ancien adjoint de Schad, avait passé à la théosophie; Jacob n'était plus là; Gromov et Koritari ne soufflèrent mot. Les autres s'inclinèrent et, « dans la séance du 10 mars 1820, le professeur De la Vigne a proposé l'achat de deux ou trois exemplaires du livre de Dutoit, *La philosophie divine*, en français, afin que les professeurs qui ignorent le russe puissent le lire [2] ».

On peut supposer, toutefois, que le recteur, — c'était à cette époque le mathématicien Osipovski [3], — n'avait pas caché à Karnêev sa manière de

terstva Narodnago Prosvéchtchéniia, 1890, vol. X, p. 373. Cf. Bagaléï, *Opyt Istorii Kharkovskago Ouniversitéta*, vol. II, pp. 109 et suiv.

[1] *La Philosophie divine* que prône le curateur est l'œuvre de Dutoit-Membrini, parue en 1790 sous le titre : *La philosophie divine, appliquée aux lumières naturelles, magiques, astrales, surnaturelles*, par Keleph ben-Nathan *(sic!)* s. l. 3 vol. *La philosophie chrétienne* est un autre ouvrage de ce même Dutoit-Membrini (en 4 vol., s. l., 1800). La traduction russe de la *Philosophie divine*, faite par E. V. Karnêev, neveu et successeur du curateur de Kharkov, a paru à Moscou en 1818, et a été imprimée aux frais de l'empereur.

[2] Voir *Rousskaïa Starina*, 1876, vol. XI, p. 477.

[3] N'y a-t-il pas une allusion et une menace dans les mots que nous avons soulignés? Les opinions philosophiques d'Osipovski semblent s'être formées surtout sous

voir [1]. En effet, Osipovski, à qui les systèmes spéculatifs du XIX[e] siècle, la philosophie de la nature, et même l'apriorisme de Kant, semblaient ridicules, ne pouvait, évidemment, prendre au sérieux la « science » de Dutoit que prônait son curateur, lequel, à son tour, ne pouvait souffrir Osipovski. Profitant d'une demande de mutation de chaire qu'Osipovski avait adressée au ministre, — Osipovski, titulaire de la chaire des mathématiques pures, voulait passer à celle d'astronomie, — on l'accusa de négliger sa spécialité et de vouloir s'occuper de choses où il n'entendait rien ; puis, on le mit à la retraite [2].

* * *

Le virus de la philosophie ne s'était point borné à infecter les Universités provinciales de Kharkov et de Kazan. Il avait contaminé également celle de Saint-Pétersbourg, et les doctrines pernicieuses concernant le prétendu droit naturel, les droits de la raison humaine, etc.... y étaient librement enseignées.

l'influence de Condillac, dont il avait, en 1807, traduit la *Logique*, et d'Euler. « Si nous lisons, écrit Osipovski, un exposé des opinions et des doctrines des anciens philosophes grecs, nous verrons que leurs jugements moraux et mathématiques ont été, en général, très bons; tandis que leurs opinions sur les divers phénomènes de la nature sont, pour la plupart, étranges et même ridicules. Quelle en est la raison ? Le fait qu'ils cherchaient ces connaissances presque uniquement en eux-mêmes. En effet, il nous suffit de nous connaître nous-mêmes pour, ensuite, par l'application de nos sentiments à d'autres, puiser en nous-mêmes presque toutes les règles de la morale. Mais pour connaître les lois de quelque phénomène de la nature, il nous faut d'abord l'envisager à des époques différentes, sous des aspects différents, dans des rapports divers avec d'autres phénomènes qui ont sur celui-ci une influence réelle ou seulement apparente; il faut rechercher les états de ce phénomène dans lesquels il est le plus indépendant (séparé) d'autres phénomènes connexes, et ce n'est qu'alors que nous pouvons faire nos conclusions sur sa nature.

« On trouve chez les philosophes anciens une masse d'assertions dénuées de tout fondement, dont certaines ont percé dans les écoles européennes, et y furent enseignées comme des lois. Grâce aux enseignements des Bacon, des Descartes et autres, ces systèmes, petit à petit, ont perdu leur crédit, et les gens intelligents en Europe se réjouissaient en voyant leur libération de cet asservissement. Mais, depuis quelque temps, l'esprit des anciens philosophes grecs ressuscite en Allemagne; on a recommencé de faire des raisonnements *a priori* sur la nature, et des systèmes, plus étranges les uns que les autres, y firent leur apparition. » Voir *Razsoujdénié o dinamitcheskoï sistémé Kanta*, discours prononcé à la séance de l'Université de Kharkov le 30 août 1813. Cf. Soukhomlinov, *op. cit.*, pp. 115 et suiv. En 1807, Osipovski avait déjà, dans un discours intitulé *O vrémèni i prostranstvé* (Kharkov, 1809), fait la critique de la conception kantienne. M. Bagaléi écrit : « Osipovski... avait critiqué la doctrine de Kant sur l'innéisme des idées de l'espace et du temps ». M. Chpet (*Otcherk...*, I, p. 117) objecte : « S'il a critiqué *cela*, il n'a pas critiqué Kant, et s'il a critiqué Kant, ce n'est pas cela qu'il a critiqué ». M. Chpet a parfaitement raison : la doctrine de l'innéité des idées de l'espace et du temps *n'est pas* celle de Kant; et cependant, il a tort; Osipovski voulait critiquer Kant; ce n'est pas sa faute s'il n'a pu le comprendre mieux que ne l'a compris Helmholtz.

[1] Telle est aussi l'opinion de M. Bagaléi. Voir *Opyt...*, etc., II, pp. 117 et suiv.

[2] V. Karazine, le fondateur véritable de l'Université de Kharkov — bien que croyant et même piétiste — avait fini par trouver que le curateur exagérait. « En un mot,

Bien plus, au siège même du gouvernement de l'Empire, les adeptes de la philosophie se permettaient de braver les actes du pouvoir ! Magnitski avait décidément raison lorsqu'en 1821 il écrivait : « Je tremble devant le poison d'incrédulité de la philosophie, surtout parce que, dans l'histoire des XVIII^e et XIX^e siècles, je lis, nettement écrit en lettres sanglantes, que la foi chancela d'abord, que l'opinion s'agita ensuite, et que, pour modifier l'état des esprits, il a suffi d'un simple changement dans la signification des mots et des termes ; et voilà qu'à la suite de cette action insensible et, semble-t-il, purement littéraire, s'écroulent les autels du Christ et le trône millénaire des souverains antiques ; le bonnet rouge de la liberté souille la tête de l'Oint du Seigneur et bientôt l'amène à l'échafaud. Voilà la marche de ce qu'on n'appelait alors que *philosophie* et *littérature* et ce qui s'appelle déjà *libéralisme* [1]. » En effet, à peine avait-on réussi à écarter le danger que présentait l'enseignement de Kounitsyne que déjà les mêmes doctrines pernicieuses étaient reconnues dans les cours de trois autres professeurs de l'Université, Hermann, Arséniev et Raupach, et la philosophie de Schelling, que l'on avait cru vaincre par l'expulsion de Schad, avait trouvé un organe dans la personne de Galitch. L'affaire parut d'importance, et, après une enquête et un interrogatoire sévère, menés par le curateur Rounitch lui-même (Ouvarov, dégoûté, avait donné sa démission) en présence du recteur de l'Université assisté des doyens, elle fut soumise au Conseil supérieur de l'Instruction publique. Les documents de ce procès ont été publiés *in extenso* par M. Soukhomlinov. Nous nous bornons à en extraire quelques pages.

Voici d'abord quelques-uns des passages incriminés : Hermann avait écrit dans son cours (part. II, § 4) : « Le système monarchique possède cet avantage inappréciable que le pouvoir suprême y est remis aux mains d'une personne physique, le souverain, qui est, comme Dieu, unique et tout-puissant sur terre. Il est illimité dans son pouvoir, illimité dans les bienfaits qu'il répand sur son peuple. Il est seulement dommage que ce poste soit occupé

écrit-il au prince Golitsyne, nous nous transportons volontairement et en y appliquant toutes nos forces dans les siècles de l'ignorance la plus crasse et de la superstition la plus sombre. » « A notre époque, pense — à tort — Karazine, tout cela ne peut avoir d'autre effet que de rendre la foi et le gouvernement ridicules et d'augmenter le nombre d'incroyants. » Voir Liachtchenko, « La circulaire de Z. Karnéev et la lettre de V. N. Karazine », *Sbornik Kharkovskago Istoriko-Filologicheskago Obchtchestva*, vol. VIII, p. 36. Karazine se plaint que l'on impose la lecture du livre ridicule de Dutoit. Il ne savait pas qui en était l'éditeur ! Lorsque le vent tourna et que le mysticisme réactionnaire de Golitsyne fut remplacé par la réaction nationaliste de Chichkov, les livres de Dutoit furent bel et bien défendus. Voir là-dessus *Zapiski, mnéniïa i pérépiska admirala A. S. Chichkova*, éd. par Kiséiev et Samarine, Berlin, 1870, vol. II, pp 217-220.

[1] Soukhomlinov, *Izslédovaniia i statii po rousskoï litératuré i prosvéchtchéniiou*, Saint-Pétersbourg, 1889, vol. I, pp. 323-324.

par un homme et non par un ange ; il est regrettable qu'il revienne par droit d'hérédité à des personnes de caractères différents ; ainsi, ce que l'un fait, l'autre, après sa mort, le défait ». C'était déjà grave, mais au § 7, on lisait quelque chose d'encore pis : « Il est reconnu que la multiplication de la monnaie de papier est nuisible (un bout de papier n'est pas un morceau d'or). Cependant, bien que cette maladie soit devenue sensible dans toute l'Europe, le remède pour la guérir n'est pas encore employé partout. » Raupach s'était permis de dire (part. II, § 16) : « L'Inde, entre l'Indus et le Gange, fut, dès les temps les plus reculés, un pays très civilisé. Le régime des castes y existait déjà à l'époque où furent composés les textes sacrés des Védas, ce qui, indubitablement, a dû se passer plusieurs siècles avant notre ère », et (§ 13) « on a beaucoup discuté sur l'origine de la société, surtout sur l'origine du pouvoir suprême. Les uns affirment que le pouvoir suprême a été institué par Dieu lui-même d'une manière immédiate et directe, bien qu'il soit impossible d'en apporter aucune preuve historique ». L'enseignement d'Arséniev était peut-être encore plus pernicieux : n'avait-il pas dit dans son cours de statistique : « L'homme qui n'est pas assuré de recevoir entièrement la récompense de son travail ne produit pas la moitié de ce que pourrait faire un homme libre de tous les liens de la servitude. Il est prouvé que les terres labourées par des paysans libres donnent des récoltes plus abondantes que les terres de qualité pareille cultivées par des serfs » ? Quant à Galitch, il fut, plus sommairement, accusé d'avoir, par son enseignement, propagé les doctrines funestes de la philosophie moderne, sapé la religion et la foi, car il se bornait à exposer les systèmes des philosophes sans les réfuter [1].

« L'essence de cette affaire, écrivait à la Commission le ministre de l'Instruction publique, est d'une importance capitale non seulement par rapport à l'enseignement, mais aussi pour l'État tout entier. Les systèmes qui rejettent ouvertement les vérités des Saintes Écritures et de la foi chrétienne, systèmes qui comportent toujours des tentatives de renversement du pouvoir légitime, ces systèmes horribles, qui ont infecté les têtes des savants modernes, ont été la conséquence de l'abandon de la foi chrétienne, et sont

[1] V. Soukhomlinov, *op. cit.*, I, p. 376. Galitch avait répondu au reproche que lui faisait Rounitch « d'avoir préféré le paganisme à la foi chrétienne, la philosophie dévergondée à la chaste fiancée de l'Église chrétienne, Kant au Christ, et Schelling à l'Esprit Saint lui-même » par l'expression d'un repentir sincère et la prière de ne point lui faire expier les erreurs de sa jeunesse. Ne lui reprochons pas cette faiblesse. Hermann et Raupach ne risquaient que l'expulsion. Galitch était Russe, et, comme le dira plus tard Tchaadaev, « on tient à sa peau ». Il avait néanmoins refusé de signer une déclaration que voulut lui dicter Rounitch pour lui faire reconnaître que les paroles du recteur avaient provoqué en lui une conversion et une illumination subites, et cela était déjà beaucoup. Galitch perdit sa chaire, et ne put jamais plus obtenir un poste dans l'Université.

la cause de toutes les émeutes populaires, de toutes les misères révolutionnaires qui ont ébranlé de nombreux États, ont fait verser des flots de sang et, aujourd'hui encore, ne cessent de menacer la tranquillité de l'Europe. L'idée pernicieuse, inspirée par l'ennemi du genre humain, l'idée qui attribue l'établissement des pouvoirs légitimes non à l'action divine, mais à un consentement populaire, provient de la même source que l'incroyance de la libre pensée (*volnodoumstvo*). Il y a quelque temps encore, elle n'était que l'erreur d'un petit nombre de philosophes ; aujourd'hui, elle est devenue le symbole de foi commun des savants et la conviction commune de la plupart des sciences. Le système pervers qui consiste à douter de la Révélation divine et à la remplacer par les pseudo-raisonnements et les hypothèses erronées de pseudo-savants et de pseudo-philosophes a ébranlé le christianisme et a converti beaucoup de chrétiens à la pseudo-sagesse païenne. Ce même système, et pour les mêmes motifs, en rendant les pouvoirs légitimes dépendants de ceux qui leur sont soumis, n'attribue aux premiers que des devoirs et aux seconds que des droits. Or, les doctrines sur la substitution malheureuse d'inventions humaines à la vérité de la Révélation divine, s'affublent en dépit de la vérité et du bon sens, de noms glorieux de « science », « érudition », « civilisation », « autonomie de la raison », etc..., dépouillent l'homme de tous les liens de la vie sociale, fondée sur l'obéissance, renversent les autels et les trônes, et transforment l'ordre d'un État bien organisé en un chaos. L'esprit de ces doctrines pernicieuses a pénétré jusqu'à nous. Il est donc nécessaire de lui opposer le plus rapidement possible des barrières fermes et inébranlables [1] ».

L'affaire cependant traînait. On avait retiré leurs chaires aux professeurs accusés, on parlait de peines sévères, d'emprisonnement, voire de bannissement : la société s'en était émue ; le grand-duc Constantin lui-même avait pris le parti de l'un des savants, Arséniev, en lui offrant un poste dans son administration (direction du génie) et en remerciant ironiquement Rounitch de lui avoir donné l'occasion de s'attacher un homme de cette valeur [2].

En vain Magnitski, d'accord avec Rounitch, demandait des mesures implacables, et cherchait à frapper d'un coup terrible l'hydre de l'impiété, sans tenir compte du public.

« On peut être parfaitement assuré, » écrivait-il, « que ce coup mettra

[1] Soukhomlinov, *op. cit.*, I, p. 363.

[2] Magnitski en fut tellement outré qu'il dénonça par écrit le grand-duc lui-même. Il eut à le regretter plus tard. Lorsqu'en effet, après la mort d'Alexandre Ier, Nicolas monta sur le trône, la dénonciation de Magnitski finit par lui être présentée, ce qui amena la révocation immédiate de ce dernier, sa déportation à Odessa et l'institution d'une commission d'enquête présidée par le général Jeltoukhine. La commission trouva des irrégularités dans les comptes du curateur, des malversations, etc... et les biens de Magnitski furent mis sous séquestre.

fin à toutes les rumeurs dangereuses et fera taire l'impertinente incroyance elle-même, car, dans le caractère des opinions bruyantes de notre public, on peut toujours reconnaître deux moments : 1° les rumeurs se propagent pour faire une impression sur l'opinion du gouvernement et influencer ses décisions ; 2° ensuite, le lendemain même d'une action résolue de sa part, tout se tait, on pense comme lui. Cette servilité peu sincère et, pour ainsi dire politique, remplace jusqu'ici chez nous, par bonheur, ce sentiment moral qui doit fonder l'accord des opinions des bons citoyens avec celles du gouvernement. Les mobiles ne sont pas aussi purs, mais les conséquences sont tout aussi utiles [1]. »

Magnitski avait probablement raison ; mais quelques-uns des membres du Conseil supérieur ne pouvaient se résoudre à condamner les savants inculpés sur des preuves incomplètes, passages tirés non point de leurs propres manuscrits ou livres, mais de notes de cours prises par des élèves, et dont l'authenticité n'était nullement garantie. Peut-être la protection du grand-duc Constantin avait-elle refréné l'ardeur des juges ; peut-être aussi y avait-il contre Rounitch une opposition sourde des membres étrangers du Conseil, qui ne pouvaient s'accommoder des formes par trop simplifiées de la jurisprudence de ce corps. D'ailleurs ils n'étaient pas tout à fait d'accord quant au fond de l'affaire. Certes, les doctrines que l'on reprochait à Arséniev, à Hermann, à Raupach d'avoir propagé étaient abominables et néfastes : mais aussi pourquoi les avoir chargés d'enseigner des choses aussi inutiles et dangereuses que la philosophie et l'économie politique ?

Pour le contrôleur général de l'Empire, le baron Kampenhausen, l'erreur initiale remonte plus haut. Il ne s'agit point de personnes : au contraire, nul n'aurait pu remplir la tâche qui a été imposée à Hermann et à Raupach, exposer les doctrines de l'économie politique et du droit public sans entrer en conflit avec le système du gouvernement de la Russie, avec ses lois, avec son ordre politique et social. Mais aussi, pourquoi vouloir le faire ? Ne peut-on, ne doit-on point s'en passer ? Et Kampenhausen écrit :

« Prenant en considération l'essence et les principes de la métaphysique dans différentes époques, ainsi que les opinions qu'ont eues sur elle les plus profonds penseurs connus, Bacon, Fénelon, Kant, etc..., j'estime incompatible avec les principes considérés chez nous comme base principale de l'éducation d'admettre dans nos établissements scolaires l'enseignement de cette science, qui ne consiste qu'en une spéculation inutile, plus ou moins opposée à l'esprit de la révélation et de la foi, science qui, bien sou-

[1] Féoktistov, *Matériały...*, p. 10 ; Soukhomlinov, *op. cit.*, I, p. 322.

vent, convertit ses auditeurs (surtout ceux qui n'ont pas suffisamment pénétré ses systèmes) à l'athéisme et au matérialisme. J'estime également qu'il est prématuré et, par conséquent, peu utile et même nuisible, surtout en Russie, d'exposer aux jeunes gens la théorie du droit naturel, le droit public et l'économie politique. Sully, Colbert, Pitt, Bernstorff, Campomanes et Pombal n'ont pas été de moins bons administrateurs que nous, bien qu'ils n'aient pas eu l'occasion d'apprendre tout cela à l'Université. »

Le seul moyen d'éviter le mal, pensait Kampenhausen, était de supprimer entièrement l'enseignement de ces doctrines.

Le comte Laval est plus sévère que Kampenhausen ; il réclame des mesures de rigueur pour les professeurs et invoque des précédents : « Nous avons vu en France il y a deux ans un doyen de la Faculté de droit destituer de sa seule et pleine autorité un professeur (M. Bavaud), pour avoir enseigné des doctrines qui inspiraient peu de respect pour les lois... Dernièrement encore, un professeur à Lucerne, M. Troxler, a été destitué... pour avoir publié un livre dont les principes étaient contraires à l'esprit de la religion catholique dominante dans le canton. Des exemples très récents aussi de destitution ne nous manqueraient pas pour les États prussiens, soit à Berlin, soit à Bonn... Les critiques du gouvernement auquel on est soumis, quelque justes qu'elles puissent être, sont inadmissibles, et à coup sûr ne seraient pas permises même dans les pays où l'on jouit de la plus grande liberté, à Édimbourg et à Paris [1]. » Il estime cependant, comme Kampenhausen, que l'étude du droit naturel est en elle-même très dangereuse, et, au fond, inutile : « N'oublions pas, dit-il, que la chose la plus importante est de connaître les lois de son pays [2]... Des siècles se sont passés avant que les Facultés de droit aient établi une chaire de droit naturel en France, où cependant des jurisconsultes célèbres se sont acquis une brillante réputation... » Au fond, il partage l'avis de Kampenhausen.

Mais ce n'était pas du tout l'avis d'un Golitsyne. Il semble hors de doute que celui-ci, comme Ouvarov plus tard, et même peut-être comme Magnitski lui-même [3], n'était pas animé par une haine pure et simple de la philosophie et du droit naturel. Ils avaient, tout simplement, un idéal

[1] Soukhomlinov, *op. cit.*, I, pp. 364-365.

[2] *Ibid.*, p. 371.

[3] L'attitude de Magnitski est assez complexe et difficile à déterminer. En effet, d'une part il réclame avec Rounitch la suppression totale de l'enseignement du droit naturel (voir *supra*, p. 66, n. 2), d'autre part, dans son fief de Kazan, il essaie — s'inspirant visiblement des idées de Stourdza — de créer de toutes pièces l'enseignement — et la doctrine — d'un droit naturel chrétien (voir Féoktistov, *op. cit.*, p. 86). C'est peut-être son échec même qui lui a ouvert les yeux sur le caractère utopique de cette tentative.

positif : opposer à la science pernicieuse et à la philosophie destructive de l'athéisme une philosophie véritablement positive, une philosophie et une science, qui, se rendant bien compte de l'imperfection de la pensée rationnelle de l'homme, trouveraient une base beaucoup plus ferme dans les données positives de la révélation et de la foi, une philosophie et une science qui se conformeraient à la religion du Christ et à celle de l'État, qui en seraient l'expression. Au fond, ce qu'ils voulaient, c'était une philosophie religieuse conforme au dogme politique. On ne saurait leur tenir rigueur de n'avoir pas compris ce que ce rêve avait d'irréalisable : des esprits plus puissants et plus pénétrants l'ont souvent cru possible, avant eux et après.

Quoi qu'il en soit, le système positif qui se dessinait dans leur esprit apparaît assez nettement. Le but en est d'obtenir un accord parfait entre la raison et la foi, entre la société et le pouvoir, un accord qui se ferait naturellement au profit de la foi et du pouvoir. C'est là une conception assez proche, en somme, de l'idéologie de la réaction catholique. Le but de l'instruction publique n'est pas de développer le savoir, mais d'éduquer de bons sujets et de bons chrétiens. Il est fort instructif d'étudier de ce point de vue les actes principaux du pouvoir. Ainsi, le décret qui, le 5 août 1818, institue le Comité supérieur de l'instruction publique lui impose comme tâche essentielle l'éducation du peuple :

« Le rôle principal et essentiel du Comité doit consister dans la direction de l'éducation du peuple, base et gage du bien-être privé et public. A l'aide d'un choix des meilleurs manuels d'instruction, il doit la mener vers son but véritable et sublime, vers l'instauration dans la société russe d'un accord constant et salutaire entre la foi, la raison et le pouvoir, ou, en d'autres termes, entre la piété chrétienne, l'éducation des esprits, et l'existence civique... Le Comité s'impose le devoir d'écarter dans les livres parlant de la foi tout ce qui pourrait inspirer de l'aversion contre les obligations familiales et sociales, ainsi que la vie active, aussi bien que toutes les spéculations *(oumstvovaniia)* arbitraires, incompatibles avec l'obéissance au pouvoir suprême et au pouvoir spirituel. Le Comité ne doit admettre dans l'enseignement que ceux des livres concernant la philosophie morale qui ne séparent point la morale de la religion ; quant aux livres qui enseignent une pseudo-vertu, sans indiquer sa seule et unique source (la religion), ainsi que des théories sur un droit naturel, un état primitif... ils doivent être éliminés. Les doctrines pernicieuses qui placent l'origine du pouvoir suprême non point dans l'institution divine, mais dans une convention entre les hommes, doivent également être rejetées [1]... »

[1] Soukhomlinov, *op. cit.*, I, pp. 195 et suiv.

Donner une éducation religieuse à la jeunesse et, pour cela, écarter tout ce qui peut inciter au doute sur la valeur et la vérité littérale des livres saints [1] ; donner également une éducation monarchique, avec la foi pour fondement ; maintenir, par conséquent, la croyance au caractère sacré du pouvoir, seul fondement possible d'une monarchie absolue, voilà la fin vers laquelle tendent les actes du nouveau Comité. La philosophie idéaliste ne pouvait évidemment servir de fondement à un programme d'éducation et d'enseignement comme celui que venait de formuler, dans une séance solennelle de l'Université de Saint-Pétersbourg, le professeur d'histoire de Gourov [2] :

« Le développement croissant de l'impiété, et le danger menaçant pour la civilisation et l'ordre public, ont été arrêtés par la Sainte-Alliance, qui a fait luire la lumière véritable, et les gouvernements se sont empressés de supprimer l'enseignement des doctrines pernicieuses. C'est fort justement aussi que l'on a condamné la fausse doctrine de l'antiquité prodigieuse de l'univers, qui fut soutenue par certains savants, malgré le témoignage des Saintes Écritures sur la création du monde. L'histoire universelle doit être enseignée de telle manière que soit constamment démontrée la supériorité de l'état monarchique sur tout autre mode de gouvernement. Elle doit exposer la dissolution graduelle des républiques, sous l'influence de la civilisation que, nécessairement, accompagne l'état monarchique, et montrer la voie dans laquelle les monarchies électives, constamment déchirées par des luttes intestines, ont enfin... trouvé leur salut, leur force et leur bonheur par l'établissement d'une monarchie héréditaire. »

Pour la réalisation d'un tel programme d'orthodoxie intégrale [3],

[1] C'est pourquoi les cours de Raupach, où le maître enseignait l'antiquité des Védas, ont été reconnus subversifs.

[2] Cf. *De la direction donnée à l'enseignement dans les Universités, discours prononcé le 27 mai 1823 dans l'assemblée solennelle de l'Université Impériale de Saint-Pétersbourg tenue extraordinairement à la fin de cinq années de cours d'études* par M. de Gourov, professeur ordinaire d'histoire [et de littérature, Saint-Pétersbourg, 1823. Ce M. de Gourov n'est autre que Dugour, l'ancien collègue du pauvre Schad. Ayant d'abord russifié son nom en *Degourov*, il avait cru bon, ayant été nommé à Saint-Pétersbourg, d'adopter la particule en retraduisant en français son nom russifié. Mais il n'avait jamais pu apprendre le russe, ce qui ne l'empêcha pas de devenir finalement recteur de l'Université de Saint-Pétersbourg.

[3] Il faut bien se rendre compte que ce programme était plus difficile à réaliser en Russie qu'en France ou en Allemagne. L'absence totale d'une philosophie religieuse, même d'une théologie tant soit peu élaborée, a toujours été pour l'Église orthodoxe russe un élément de faiblesse réelle. La philosophie orthodoxe devait être créée de toutes pièces, sans pouvoir s'appuyer, comme en Occident, sur une tradition millénaire de pensée scolastique et post-scolastique. C'est pourquoi, en général, l'influence de la religion orthodoxe sur la philosophie russe a été minime, on pourrait même dire nulle. Ce fait est, pour la plupart des historiens, masqué par la prétention qu'ont les philosophes russes de présenter la philosophie

aucun des grands systèmes idéalistes, pas plus d'ailleurs que les systèmes matérialistes, ne pouvait être utilisé, — et tous, sans exception, devaient apparaître comme des éléments de danger et de trouble. Il aurait fallu quelque chose de tout à fait nouveau, quelque chose de tout à fait inédit. Mais où et comment le trouver? Il eût été, certes, relativement facile de supprimer dans les Universités l'enseignement de la philosophie pernicieuse : mais comment supprimer ce que l'on ne pouvait remplacer? Et comment remplacer, c'est-à-dire, comment édifier un système philosophique qui n'aurait pas eu de prolongements moraux inacceptables pour l'autocratie? Comment, en général, édifier une philosophie soumise à la censure? La philosophie, par son essence même, ne peut vivre et se développer que dans la liberté. Or, la liberté de pensée, autant que toute autre, plus que toute autre, était l'ennemi. Pauvres Golitsyne et Magnitski ! Leur beau rêve d'une philosophie orthodoxe s'écroula lamentablement au premier contact avec la vie [1]. La répression elle-même n'aboutit qu'à stériliser l'enseignement, à appauvrir la pensée russe ; elle ne réussit point à déraciner la pensée philosophique.

En effet, chose curieuse, au moment même où se développait l'offensive de la réaction mystique, la philosophie de Schelling, cette même philosophie dont l'exposition avait coûté à Galitch sa chaire et sa carrière, était librement enseignée et à Pétersbourg et à Moscou. Il avait suffi, pour éviter les foudres de la censure officielle, qu'elle se présentât sous le nom de physique ou d'agronomie. Paradoxe plus curieux encore : c'est sur les bases de cette métaphysique romantique, que les représentants du pouvoir qualifiaient de *volnodoumstvo i razvrat* (impiété et dépravation), que la génération suivante, celle des idéalistes des années vingt, cherchera à édifier une philoso-

religieuse de l'orthodoxie. Mais comme personne ne sait en quoi celle-ci consiste, chacun se borne à affubler ses propres spéculations de cette étiquette grandiloquente.

[1] Magnitski, de beaucoup le plus intelligent, semble l'avoir compris. Du moins c'est ainsi que nous interprétons sa fameuse proposition d'abolir désormais dans les Universités russes tout enseignement de la philosophie. Le projet n'aboutit pas, car l'exemple de la France qu'il avait invoqué était inexact. Le comte Laval, qui se renseigna auprès de Cuvier et de Silvestre de Sacy (les lettres de Cuvier, du 20-x, 23 et de Saci, du 22-IX, 23 sont publiées par Féoktistov, *op. cit.*, pp. 167-174), apprit qu'il n'en était rien. On s'était borné à destituer Cousin, Bautain et Guizot; par contre on avait nommé M. Maugras. M. Maugras, dans sa leçon inaugurale (du 4 septembre 1823), annonça que la philosophie qu'il enseignerait serait *pratique*, « puisqu'elle s'occuperait du soin de préciser notre langage », et *nationale*, car son but serait de défendre les institutions politiques et religieuses de la France. Quant à l'histoire de la philosophie, disait-il, « ce n'est qu'un grand hospice des erreurs humaines ». Tout comme chez nous! pouvait dire Magnitski. Mais il était trop en avance sur son temps. Ce n'est qu'un quart de siècle plus tard que justice lui fut rendue; en 1849, en effet, sous le ministère du prince Chirinski-Chikhmatov, l'enseignement de la philosophie fut supprimé en Russie.

phie nationaliste, mystique, patriotique et orthodoxe dans le double sens du terme. Avec un insuccès complet d'ailleurs. Magnitski avait été plus clairvoyant que les Odoevski, les Kirêevski, les Khomiakov et les Aksakov : la libre pensée philosophique ne se laissait point utiliser pour des buts qui lui étaient étrangers.

CHAPITRE III.

LA MÉTAPHYSIQUE ALLEMANDE EN RUSSIE.

S'il est une vérité universellement admise par l'histoire de la littérature et des idées en Russie, c'est incontestablement celle de l'influence prépondérante, sinon même unique, de la philosophie de Schelling sur la pensée de la génération des années vingt [1]. Aucun terme n'est plus familier aux historiens de cette époque que celui de « Schellingien russe ». Nous n'allons pas combattre ce *consensus gentium*. En effet, les textes que nous avons cités plus haut, provenant aussi bien des écrits des « philosophes » que de ceux de Magnitski et de Rounitch, nous ont déjà indiqué jusqu'à quel point le nom et la philosophie de Schelling occupaient les esprits, avec quel accord parfait les uns voulaient y voir le Maître, apportant enfin la vérité absolue, les autres le suppôt de Satan, source des plus pernicieuses et des plus dangereuses aberrations [2]. Le fait n'est pas à mettre en doute, du moins en ce qui

[1] Ainsi N. Kolioupanov, *Biografiia A. I. Kochéleva*, Moscou, 1889, vol. I, 2, pp. 440 et suiv. : « Malgré tous les efforts d'un ministère réactionnaire, les années vingt sont marquées chez nous par la propagation de la philosophie de Schelling dans les Universités et dans les milieux cultivés. Cela s'explique d'abord par la chronologie. Bien qu'à l'époque des années vingt Hegel eût déjà complètement élaboré son système..., il n'était connu que par l'enseignement académique, et restait inaccessible au grand public, ses œuvres ne devant être éditées qu'après sa mort (1832-1834) ». En fait, Kolioupanov se trompe. La *Phénoménologie de l'Esprit* avait paru en 1807, la *Logique* en 1812 et 1816, l'*Encyclopédie* en 1817. Plus juste est ce que Kolioupanov dit ailleurs, voir *ibid.*, p. 442 : « Le système de Schelling n'était pas exempt d'une certaine grandeur et attirait par la profondeur et le caractère vivant de sa conception du monde... la hardiesse poétique de ses hypothèses. Aux personnes auxquelles il manquait une solide instruction scientifique cette philosophie était plus accessible que sa transposition par Hegel..., aux formes dialectiques plus sévères et dont la compréhension réclamait des efforts plus grands de la pensée. Le terrain pour le schellingisme fut, dans une mesure considérable, préparé par le mysticisme ».

[2] Cf. P. Milioukov, *Glavnyia tétchéniia rousskoï istoritcheskoï mysli*, 2e éd., Moscou, 1898, p. 293 : « Le nom de la nouvelle conception du monde qui avait fait son apparition à l'époque d'Alexandre Ier, et qui était à la mode dès la seconde moitié des années vingt, et dominait sans rivale... jusqu'à la seconde moitié des années trente, est le *schellingisme*. »

concerne l'engouement profond de la partie cultivée de la société pour les doctrines du grand métaphysicien allemand : ne voyons-nous point Galitch, auteur de la première histoire de philosophie écrite en russe [1], ajouter un chapitre sur la philosophie de Schelling « réclamé » par des lecteurs « appartenant à toutes les classes de la société »? Et à Moscou, ne voyons-nous pas Pogodine lui-même, l'esprit le plus rebelle à la philosophie qui fût, « feuilletant » ce chapitre de Galitch, et mis en éveil d'autre part par les conversations de ses camarades mieux informés, former le projet de se présenter à Schelling et de se donner à lui [2]?

Un problème se pose donc naturellement : celui des raisons de cet engouement subit, et aussi, d'autre part, un problème connexe, mais tout aussi important, à notre avis : celui du degré, non de l'engouement, mais de l'influence *réelle* de la pensée de Schelling sur ses disciples russes, en d'autres termes, celui du schellingisme de ces schellingiens [3]. En effet, bien que l'on s'accorde généralement sur le fait de l'influence et que l'on reconnaisse en général dans Galitch, Vellanski, Davydov et Pavlov les intermédiaires de cette influence, il se produit un fait étrange : chaque fois que l'on essaie d'étudier séparément et plus profondément l'un quelconque de ces penseurs, on aboutit à ce résultat, surprenant de prime abord, que, au fond, aucun d'eux n'a été, à proprement parler, un schellingien [4].

[1] A. Galitch, *Opyt istorii filosofii*, Saint-Pétersbourg, 1819.

[2] Barsoukov, *Jiẓn i troudy Pogodina*, vol. II, p. 273. Cf. aussi Milioukov, *op. cit.*, pp. 227 et suiv.

[3] Disons-le tout de suite : pour les schellingiens russes comme d'ailleurs pour la plupart des schellingiens allemands, Schelling était surtout le philosophe qui avait jeté les bases d'une métaphysique nouvelle, embrassant à la fois le monde de la nature et le monde de l'esprit. La *Naturphilosophie* les séduisait par son caractère « scientifique », par son réalisme, par le fait qu'elle promettait une connaissance *réelle* de la *réalité vraie;* la métaphysique réaliste et vitaliste des schellingiens rendait à l'univers son unité perdue et à l'homme, sa place dans l'univers. La philosophie de la nature, en utilisant les découvertes récentes de Galvani et de Volta, permettait, semblait-il, de rejoindre le courant de la pensée de la Renaissance, battu en brèche par la physique mathématique des Descartes et des Newton, de prendre une revanche, et de remplir de vie « les espaces vides » du monde de la science. Les vers célèbres de Tioutchev rendent bien cet état d'esprit :

Не то что мните вы, природа —
Не слѣпокъ, не бездушный ликъ,
Въ ней есть душа, въ ней есть свобода,
Въ ней есть любовь, въ ней есть языкъ.

[4] Sakouline, *Kniaz V. F. Odoveski*, vol. I, p. 43 : « Ainsi donc nous ne pouvons considérer Pavlov comme un schellingien, ou plus exactement okénien, qu'avec des réserves très sensibles. Davydov n'a jamais été, comme nous le savons, un schellingien véritable. De même Galitch conservait vis à vis de Schelling une position très indépendante. Par conséquent, parmi les quatre savants russes que l'on considère habituellement comme des propagandistes des idées de Schelling en Russie,

Malheureusement l'histoire des idées philosophiques en Russie n'a jamais — ou du moins jusqu'à ces derniers temps [1] — été bien étudiée [2] ; et, qui pis est, plusieurs des études qui lui ont été consacrées (tel, par exemple, le travail important de M. Filippov) ne peuvent être utilisées qu'avec la circonspection la plus grande, en raison de l'incompétence philosophique de leurs auteurs [3], qui, cependant, parvinrent parfois à accréditer des opinions parfaitement erronées et même à induire en erreur des historiens de la valeur d'un Milioukov ou d'un Sakouline.

Le patriarche des schellingiens russes est incontestablement D. Vellanski [4], élève personnel de Schelling, ami d'Oken, dont il avait traduit

seul, D. Vellanski peut être classé parmi les disciples fidèles de Schelling et d'Oken. » A notre avis, il est impossible d'être un disciple *fidèle* de Schelling et d'Oken en même temps; l'évolution de la pensée de Schelling l'avait mené — à l'époque que nous étudions — fort loin des positions primitives qu'Oken avait conservées. M. Sakouline (*Kniaz V. F. Odoevski*, I, p. 43) parle de l'empirisme de Davydov, « qui s'efforce en vain d'ajouter un ornement idéaliste à l'habit empiriste ». A. Vvédenski, « Filosofiia v Rossii, » dans *Filosofskié otcherki*, Prague, 1923, p. 21 : « Davydov tout comme Galitch, ne peut pas encore être nommé un schellingien dans le sens propre du terme ». Au fond, Vvédenski a raison : dans le sens propre du terme, le premier schellingien véritable fut V. Soloviev.

[1] Nous faisons allusion à l'excellent travail de M. G. Chpet, *Otcherk razvitiia rousskoï filosofii*, Moscou, 1922, auquel on pourrait, cependant, reprocher sa trop grande sévérité pour les philosophes russes, qu'il juge, au surplus, d'un point de vue qui ne pouvait être le leur. Quoi qu'il en soit, l'*Esquisse* de M. Chpet est le premier travail véritablement scientifique et complet sur les débuts de la philosophie en Russie.

[2] Au fond, on comprend bien pourquoi : les penseurs médiocres du début du XIX^e^ siècle ne pouvaient intéresser un philosophe, et la compétence philosophique faisait défaut aux historiens de la littérature, comme aux historiens des idées. En outre, ces derniers avaient l'habitude de tout subordonner aux idées politiques.

[3] M. M. Filippov (« Soudby rousskoï filosofii » dans *Rousskoé Bogatstvo*, 1894, VIII, p. 113) voit ainsi dans l'œuvre de Davydov « un exemple extrêmement curieux de la lutte de l'empirisme de Locke avec l'idéalisme de Schelling. » Jugement qui a visiblement influencé Milioukov et Sakouline. *Ibid.* p. 117 : « On ne peut ne point voir que même ce schellingisme modéré que l'on trouve dans ses dernières œuvres était plutôt un tribut à l'esprit du temps et aux circonstances extérieures que le résultat d'une conception du monde (*Weltanschauung*, *mirovoïzrénié*) profondément pensée et sentie. Dans tout ce que dit Davydov sur Schelling ou sur sa philosophie nous ne trouvons pas trace non seulement de la vénération profonde que nous avons vue chez Vellanski, mais même de ce respect (étonnement) pour le génie de Schelling que nous remarquons chez Galitch. Penseur tranquille et froid, parfaitement équilibré, Davydov a rattaché d'une manière tout à fait extérieure la philosophie de Schelling aux idées qui se sont formées chez lui plus ou moins indépendamment sous l'influence des philosophes allemands du XVIII^e^ siècle d'une part, et de Locke et de Condillac d'autre part. » Ce jugement est complètement faux, d'un bout à l'autre. Cf. Chpet, *op. cit.*, pp. 252-254.

[4] Cf. Kolioupanov, *Biografiia A. Kochéleva*, Moscou, 1889, I, 2, p. 443 : « Les premières tentatives de diffusion dans notre pays de la philosophie de Schelling sous la forme que lui avait donnée Oken ont été faites par D. M. Vellanski, professeur à l'Académie médico-chirurgicale de Saint-Pétersbourg. » Voici la liste des œuvres les plus importantes de cet auteur : *Prolioutiia k meditsiné kak osnovatelnoi nauké*, Saint-Pétersbourg, 1805 ; *Dissertatio physico-medica de reformatione theoriae medicae auspicio philosophiae naturalis ineunte*, Saint-Pétersbourg, 1807 ; *Biologitcheskoé*

en russe plusieurs ouvrages et avec qui il avait reçu l'enseignement du Maître ; il avait, en 1805 déjà, débuté par des *Prolégomènes à la médecine*, suivis en 1807 d'une thèse latine, *Dissertatio physico-medica de reformatione theoriae medicae et physicae auspicio philosophiae naturalis ineunte*, et, en 1812, de l'ouvrage le plus important du point de vue qui nous intéresse ici, *Analyse biologique de la nature en ses principes créateur et créé* [1].

Le but de l'étude de la nature ne consiste point, selon Vellanski, dans

izslědovanié prirody v tvoriachtchem i tvorimom eia katchestvě, soderjachtchéé osnovnyia natchertaniia vséobchtcheï fiziologii, Saint-Pétersbourg, 1812; *Opytnaïa, nablioudatelnaïa i oumozritelnaïa fizika, izlagaïoutchchaïa prirodou v vechtchestvenykh eia vidakh. dëïatelnykh silakh i zijdouchtchikh natchalakh néorganitcheskago mira sostavliaïouchtchaïa pervouiou polnouiou entsiklopédiiou fizitcheskikh poznani*, Saint-Pétersbourg, 1831; *Osnovnoé natchertanié obchtcheï, i tchastnoï fiziologii ili fisiki organitcheskago mira*, Saint-Pétersbourg, 1836. Sur Vellanski, v. Chpet, *op. cit.*, pp. 124 et suiv. et Bobrov, *Filosofiia v Rossii*, vol. II, III et surtout vol. V, où l'on trouvera une bibliographie complète de ses œuvres; Bobrov publie des passages étendus des œuvres de Vellanski et une étude inédite de ce dernier sur le magnétisme animal.

[1] Cf. Kirêevski, « compte rendu du livre de Nadejdine, *Opyt o naoukė filosofii* », *Œuvres*, II, p. 214 : « Il fut un temps où l'apparition d'un livre pareil pouvait faire époque dans notre littérature; le mot *philosophie* avait quelque chose de magique. Des rumeurs concernant la philosophie allemande, répandant partout la nouvelle d'une Amérique inconnue, découverte dans les profondeurs de l'esprit humain, provoquaient partout une curiosité, sinon une sympathie, générale. La jeune génération surtout recherchait avidement la possibilité de pénétrer dans ce monde mystérieux. La passion était telle que l'on lisait même Vellanski et Galitch ! Non seulement on les lisait, mais on admirait leurs œuvres, et, ce qui est la chose la plus remarquable de toutes, ces adorateurs de l'*Analyse biologique de la nature dans ses principes créateur et créé* étaient parmi les hommes les plus cultivés de leur temps. »

Kirêevski a été lui-même parmi ces lecteurs des œuvres de Vellanski et de Galitch; il n'a pas tout à fait tort de s'en étonner. On jugera de la manière de Vellanski par ce passage de cette œuvre fameuse : *Biologitcheskoé izlědovanié prirody* (Saint-Pétersbourg, 1812) préface, p. IV :

« Теорія всякой физической науки есть лучъ, исчезающій только отъ свѣта высшаго понятія натуры, безъ котораго никакая часть естественныхъ испытаній не можетъ быть озарена; и возстающіе бодрственно противъ онаго изъявляютъ великую свою привязанность ко тьмѣ. Такъ называемаго опытнаго знанія самими опытами подтвердить неможно, ибо оно есть собственное произведеніе одного разума, судящаго произвольно и чувственнымъ образомъ о томъ, что находится внѣ чувственныхъ понятій. И какъ разумъ есть частное токмо отраженіе *абсолютнаго ума*, составляющаго сущность всеобщей жизни, то въ отвлеченномъ его положеніи видитъ онъ всѣ вещи внѣ себя и притомъ, особливыми, разнообразными и раздѣльными, соединенными только по взаимнымъ отношеніямъ и зависимости происхожденія и теченія оныхъ, т. е. въ *ничтожественномъ ихъ пребываніи*, гдѣ онѣ являются и исчезаютъ какъ невещественный призракъ. Существованіе вещества въ положительномъ началѣ сокрыто отъ смертнаго взора, и разумъ не постигая онаго чувственными своими способностями имѣетъ такое же право отрицать возможность къ понятію онаго, съ какимъ бы утверждалъ онъ сущность человѣка въ одномъ ограниченномъ и предѣльномъ бытіи безъ всякаго соучастія въ вѣчномъ и безпредѣльномъ существованіи. »

la collection de faits [1], ni dans l'élargissement de nos connaissances « partielles » et « superficielles » [2] à l'aide de l'observation et de l'expérimentation. La science de la nature doit rechercher l'unité, non point l'unité extérieure d'une doctrine ou d'une théorie hypothétique, mais l'unité profonde de la nature elle-même. La philosophie de la nature doit être bâtie sur des fondements profonds et inébranlables ; elle doit découvrir le principe véritable de la *vie de la nature*, et partir de là pour ses déductions. En effet, la nature tout entière forme une unité ; elle n'est pas seulement une *collection* d'objets, ni une multiplicité de *choses*, mais elle est une dans son principe essentiel, et la nature organique, aussi bien que la nature inorganique, ne sont que des expressions et des manifestations différentes de la vie de l'univers. Ce courant de vie pénètre tout ; tout est vivant, tout est animé.

La vie de la nature inorganique se manifeste dans les processus dynamiques du magnétisme, de l'électricité (galvanisme) et du chimisme. C'est le règne de l'être, où l'action ne joue qu'un rôle accidentel. Dans le monde organique, c'est, au contraire, l'action et le devenir qui forment les caractéristiques essentielles ; l'être en tant que tel n'est ici que quelque chose de secondaire et de dérivé. Le monde organique ne trouve sa réalisation complète et parfaite, son unification (intégration) [3] totalisante et la manifestation

[1] Cf. *Filosofiia otnosiachtchaiasia k jiʒni tsèlykh narodov i kajdago tchélovèka. Sotchinenie na nèmetskom iaʒykè doktora filosofii Iosifa Golouhovskago, pérévédéno Daniilom Vellanskim*, Saint-Pétersbourg, 1834. Préface du traducteur : « La connaissance véritable consiste dans les *idées* qu'expose la philosophie, et non dans les données sensibles de l'expérience, laquelle a bien découvert beaucoup de phénomènes ignorés et cachés de la Nature, mais n'en a expliqué aucun dans sa signification essentielle. L'expérience et l'observation, ne se rapportant qu'aux formes limitées et passagères des choses, ne pénètrent pas jusqu'à leur essence infinie et éternelle. C'est pourquoi les meilleurs observateurs et les expérimentateurs les plus assidus de tous les temps et de tous les peuples n'ont pu rien faire de solide ni de définitif tant dans les sciences physiques que dans les sciences historiques. Les tas énormes de matériaux morts qu'ils ont amassés gisent en désordre ; il n'entre dans la trame organique des sciences que ce qui est vivifié par les *idées de la raison*, par la *théorie* qui est l'âme des connaissances empiriques. »

[2] Vellanski, préface à sa traduction du livre d'Oken, *Ueber Licht und Wärme, O svètè i teplotè kak iʒvèstnykh sostoïaniiakh vsémirnago élémenta*, Saint-Pétersbourg, 1816, p. IX : « Toute la valeur d'une recherche scientifique consiste dans l'examen des objets d'un point de vue qui ne peut être qu'unique. Ce point de vue se trouve dans la Philosophie de la Nature, que beaucoup de gens abhorrent, sans connaître son importance ni sa valeur ; et cependant elle est la seule source d'une connaissance supérieure de la Nature. »

[3] Il est extrêmement difficile de traduire les termes russes *vsèédinstvo, tsèlostnost, samosvèdènié, samoraʒvitié*, etc., dont fourmille la langue philosophique russe ; en fait, ce ne sont que des termes employés par les philosophies idéalistes allemandes : *Alleinheit, Allheit, Ganzheit, Selbstwissen, Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung*, etc. La langue philosophique russe a été formée par des décalques de termes allemands, à la traduction desquels le français ne se prête que difficilement.

véritable de son essence que dans l'homme ; les animaux n'en sont, par contre, que des expressions partielles qui manifestent seulement certains côtés et certains moments de sa vie. L'Anatomie, la Chimie, la Mécanique, la Physique et les sciences empiriques en général ne peuvent suppléer à la philosophie, car elles ont elles-mêmes besoin d'être unifiées (reliées, synthétisées) par l'idée philosophique de la vie qui seule peut leur conférer l'unité systématique. La physiologie est la base véritable de la philosophie ; elle peut et doit être spéculative, car elle est la philosophie de la nature organique *vivante.*

La physiologie ne doit pas, cependant, être séparée de la physique. En effet, la première étudie le monde organique, étudie la nature d'en dedans, analyse son intérieur, son âme, le côté idéal de l'univers. La physique, par contre, a pour but l'étude de son extérieur, de son corps, de sa forme réelle (cf. aussi *lettre à Pavlov* du 29 mai 1834) [1]. La philosophie totale doit donc comprendre l'étude du monde inorganique, la physique, à laquelle se joint une physiologie ou physique organique, et enfin la science de l'homme, l'anthropologie. La physique possède, par conséquent, dans le système du savoir une place qui lui est propre, et a une valeur de connaissance absolue [2]. Vellanski proteste contre l'utilitarisme empiriciste, qui voudrait ne faire de la physique qu'une partie de la technique, ou du moins, en fonder la valeur sur ses applications industrielles et techniques. La physique, dit-il, est moins nécessaire à la technologie qu'à l'anthropologie et à la physiologie, qui ne peuvent atteindre la forme systématique qui leur est essentielle sans se fonder sur la connaissance spéculative de la nature.

Et cependant, malgré la lumière qui brille depuis longtemps déjà à l'horizon du monde scientifique allemand, la théorie de la physique reste lettre morte pour nos compatriotes. Elle aveugle certains d'entre eux ; à d'autres, elle apparaît comme appartenant uniquement au domaine de la spéculation pure qu'ils considèrent comme quelque chose d'étranger à la vie. Le but que se propose l'auteur est donc de donner une analyse de la nature inorganique, déduite de principes que la critique superficielle ne pourrait ébranler.

Toute la première partie du livre de Vellanski est consacrée à l'analyse de ces principes premiers ; elle porte le sous-titre : *Propositions philosophiques concernant l'essence possible de la nature, pour servir de fondement à la*

[1] Vellanski, « Lettre à M. Pavlov » du 29 mai 1834, publiée par Bobrov, *Filosofiia v Rossii,* II, Kazan, 1899, p. 226.

[2] Vellanski, « Lettre à Rozanov », du 15 décembre 1833, publiée par Bobrov, *Filosofiia v Rossii,* II, Kazan, 1899, p. 225 : « Les savants de Moscou sentent l'importance d'une science philosophique de la nature, bien qu'aucun d'entre eux n'ait compris ma physique. »

connaissance de ses formes réelles. Ces formes réelles, formes extérieures, sont inconcevables sans leur essence intérieure, et c'est pourquoi, grâce à la corrélation subsistant entre l'extérieur et l'intérieur, on doit, pour parvenir à la connaissance des secondes, commencer par celle des premières [1].

Le temps, l'espace et la matière sont des phénomènes (expressions) de l'éternel et de l'infini, de l'essence intemporelle et aspatiale, ou plutôt supra-temporelle et supra-spatiale de la nature. La multiplicité et la diversité du monde matériel dans son être soumis aux formes de l'espace et du temps n'est que la contre-partie, la projection et la manifestation de l'unité de l'idée, une et indivisible en elle-même, qui, par ses formes multiples et changeantes, exprime son unité essentielle. Elle (l'idée) se réalise ainsi dans la multiplicité des choses, dans le devenir, dans l'espace. Elle devient ainsi une *chose réelle.*

L'idée d'une essence invisible implique trois moments, trois aspects, trois idées. Cette essence est d'abord quelque chose qui est ; elle est l'Être absolu, l'Être *en soi* (*édinoé, vsesouchtchestvennoé, Allwesenheit, Allwesen*) ; elle est ensuite quelque chose qui est *pour soi,* quelque chose qui possède une conscience de soi ; elle est enfin l'union ou l'unité de l'un et de l'autre, de l'Être absolu et de la conscience de soi, l'identité du sujet de la connaissance et de son objet. L'essence de la nature, dans la forme *objective* de la connaissance de soi (*samosvêdénié, Selbstwissen*), apparaît comme matière, dans sa forme subjective, comme les êtres animés. Le monde organique, qui représente le côté ou l'aspect subjectif du savoir de soi créateur [2], est une évolu-

[1] Vellanski, *Obozrénié glavnykh soderjanii filosofitcheskago estestvoznaniia*, Saint-Pétersbourg, 1815, préface : « S'il est impossible de pénétrer l'essence des choses à l'aide de la connaissance sensible, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit totalement inaccessible à l'homme. Le caractère général de l'esprit humain qui tend constamment à dépasser les limites qui lui sont assignées par la durée de son existence en ce monde, prouve la nature éternelle et illimitée de son être dans l'essence générale de la nature, qu'il peut pénétrer et comprendre clairement s'il parvient seulement à s'extraire des ténèbres des conditions sensibles de son existence particulière et à rentrer dans la lumière de la position indivisiblement unie de la nature entière dans son principe unique. Celui qui ne l'a pas éprouvé et ne le peut effectuer considèrera cette opinion comme insensée et délirante ; or elle est la plus raisonnable. Sans cette faculté spéculative, l'esprit humain reste dans l'inconscience de soi-même et de la nature qui l'environne. C'est ce qui produit une grande obscurité et une grande confusion dans les recherches psychologiques et les conceptions physiques qui sont estimées suffisantes et inébranlables par les expérimentateurs superficiels et les observateurs oisifs de la nature. » « Mais tous les efforts des adversaires de la lumière pour reculer l'époque de la science véritable ne pourront obscurcir la splendeur de son aurore, et les conceptions spéculatives de M. Schelling sur l'essence de la nature, malgré toutes les criailleries indignées des adversaires qui ne le comprennent pas, sont le commencement de cette époque. »

[2] *Schöpferisches Selbstwissen.* Règle générale : pour comprendre ces termes il faut les retraduire en allemand.

tion progressive de l'action créatrice, commencée dans l'être vivant (la matière vivante) et trouvant son terme dans l'homme. Le monde inorganique, qui exprime le côté objectif du savoir créateur, est également le produit d'une évolution progressive et corrélative. Les deux « mondes » ensemble, produisant la même chose sous deux aspects opposés, forment dans leur union le phénomène entier. « La terre est un organisme commun dans lequel les animaux, les plantes et les minéraux sont contenus comme les membres communs d'un seul corps, produits par une même vie, ne se distinguant que par les différentes significations [valeurs] de l'essence qu'ils expriment selon le rapport des principes intimes de leur être ; ils sont non seulement différents mais encore opposés par leurs qualités ». La masse matérielle et la force dynamique de la terre sont des produits de la puissance de la vie universelle, qui n'est ni matière ni force mais le principe idéal des deux, inaccessible à la perception sensible, mais pénétrable et compréhensible à l'intuition intellectuelle qui perçoit l'unité subjacente des manifestations opposées. Ce principe unique, supérieur aux modifications extérieures, indépendant des relations et des lois de l'espace et du temps, est, *ipso facto*, esprit, libre et, par conséquent, créateur.

Les doctrines courantes de la science physique, aussi bien celles de la science purement empirique que celles de la physique « théorique », paraissent à Vellanski viciées par un défaut commun : elles sont unilatérales (*einseitig*, *odnostoronni*) ; elles n'embrassent point la totalité de l'être de la nature, n'expliquent point tous ses phénomènes. Elles sont incomplètes et expriment un point de vue partiel, un aspect limitatif du réel. Les doctrines de la philosophie de la nature, les théories métaphysiques présentent le même défaut. Idéalistes et matérialistes, atomistes et dynamistes ont bien raison dans la critique qu'ils s'opposent mutuellement ; mais, les uns aussi peu que les autres, sont capables d'expliquer la totalité de la nature, sa vie, son devenir et son être en partant d'un principe unique. La véritable physique spéculative ne doit pas essayer de *réduire* l'esprit à la matière ou la matière à la force : elle doit découvrir le point *identique* dont ces deux formes de la réalité procèdent. Seule la « Philosophie de la nature » a été capable de donner une solution à ce problème central [1].

[1] Cf. Vellanski, « Lettre au prince Odoevski » du 25 avril 1841, ap. Sakouline, *Kniaz V. F. Odoevski*, I, p. 124 : « Le système de Schelling, ... ayant montré l'essence absolue de la Nature et de l'Esprit, a transformé, ou, pour mieux dire, a fondé à nouveau les sciences physiques et psychiques, leur a donné le contenu spéculatif dont elles ont toujours été privées, et dont toute leur dignité dépend. La véritable *théorie de la physique* provient de la philosophie de Schelling. Aucun des systèmes antérieurs n'a été capable d'expliquer un seul phénomène de la Nature, ce qui prouve bien leur nullité métaphysique. »

Le monde visible est l'actualisation de la possibilité idéale, son incarnation dans la réalité matérielle ; chaque chose est produite par sa propre idée, comme la matière est créée par l'esprit créateur. Le processus de la création du monde est similaire à celui de la création artistique dans l'esprit humain qui forme d'abord un plan de la possibilité idéale et le réalise ensuite dans la réalité matérielle. Le monde sensible, le monde terrestre, dans ses aspects matériel, dynamique et idéal, est le résultat d'un devenir, d'une évolution progressive qui l'a fait sortir de l'indifférenciation du principe premier et le mène, par étapes successives, à sa perfection finale, état dans lequel ses principes constitutifs trouveront leur réalisation et leur expression parfaite et entière. Les étapes principales de cette évolution sont : 1° la formation des éléments et des corps inorganiques, 2° l'apparition de la vie organique représentée par les plantes et les animaux, et enfin, 3° celle de l'être conscient dans lequel s'incarne la pensée, c'est-à-dire, la création de l'homme. Chacune de ces périodes est, en outre, subdivisée en périodes plus brèves.

Un système de physique doit contenir : 1° une *Élémentologie* qui étudie la théorie de la *lumière* en tant qu'elle est l'action première de la nature, et celle de la *pesanteur* comme principe premier de la matérialisation, 2° une *Cosmologie* ou théorie du système solaire, basée sur les théories de la pesanteur et de la lumière, science qui nous fait voir dans la limitation des formes cosmiques l'expression de l'essence éternelle de la nature, 3° une *Géologie* qui doit étudier les propriétés matérielles et dynamiques de la Terre, en tant que planète individuellement déterminée. A la partie dynamique de la Géologie se rattachent le Magnétisme, la théorie de l'Électricité et la Chimie. La nature spéculative de ces sciences est évidente, selon Vellanski, du fait même qu'elles sont toutes basées sur une étude préalable de la lumière. Or, la lumière n'est que l'aspect de l'esprit et sa manifestation *ad extra*. Par conséquent, la connaissance spéculative de la lumière nous dévoile et l'origine du monde et son état actuel.

La conscience intellectuelle de l'homme passe par trois étapes et contient trois moments : celui du *sujet connaissant*, celui de *l'objet connu* et celui de *leur identité*. L'homme ne se connaît que lorsqu'il retrouve en soi le monde extérieur, se retrouve soi-même dans le monde, et enfin, perçoit l'identité essentielle entre son propre être et celui du monde, de la nature, de l'univers. Or l'univers, étant un produit et une expression du processus évolutif de la conscience de soi du principe absolu de la nature, est composé de lumière, de matière et de vie organique. Celle-ci est une première synthèse, dans laquelle se manifestent les trois moments constitutifs de la conscience de soi : les moments subjectif et objectif ainsi que leur identité essentielle. « L'essence

unique de la nature apparaît comme lumière dans son aspect subjectif ; comme matière dans sa qualité objective : enfin l'organisme exprime l'identité essentielle (indifférence) des deux principes opposés. » La lumière est le principe formateur des choses, et tous les corps proviennent de la lumière, comme tous les nombres proviennent du zéro. Le processus dynamique de la matière ainsi que l'action organique des êtres vivants sont des produits de la lumière, qui manifeste dans des formes temporelles l'essence éternelle du Tout. Cette essence, par le processus d'objectivation, en passant par les phases du chimisme, de l'électricité et du magnétisme, forme la matière ; d'autre part, à l'aide des puissances de la reproduction, de l'irritabilité et de la sensibilité, elle constitue des centres de vie intériorisée. Dans le monde inorganique, le rôle principal est ainsi joué par la lumière et, dans l'organisme vivant, par la sensation. Mais la lumière et la sensation ne sont que deux aspects d'une seule et même essence ; on peut donc appeler la lumière « sensation extériorisée » et la sensation « intériorisation de la lumière ».

Or, la lumière, qui exprime l'éternité du temps, et la pesanteur, qui manifeste l'infinité (illimitation) de l'espace, produisent par leur union extérieure un objet inorganique ; leur fusion intime, leur synthèse intérieure forme le corps vivant. L'organisme vivant, formant intérieurement un monde individuel, est, dans son essence, identique à l'organisme de l'univers ; inversement, la genèse et l'évolution du monde doivent se reproduire dans celles de l'organisme. En effet, le Tout est représenté dans chacune de ses parties et tout corps matériel, chaque atome même, étant constitué par les mêmes forces que l'univers tout entier (chaque atome contient en soi le temps, l'espace et leur union), est représentatif du Monde. Chaque corps terrestre est, par conséquent, identique et équivalent au système du monde, et parcourt la même évolution que le Tout.

Vellanski tient fermement à l'idée du parallélisme entre l'Homme et la Nature : il la répète dans tous ses ouvrages, depuis le premier (ses *Prolégomènes à la médecine*) jusqu'au dernier. D'ailleurs, en général, il n'avait pas évolué, et les opinions qu'il exprimait en 1846 sont exactement celles qu'il avait rapportées d'Allemagne. Lisons sa lettre au prince Odoevski [1], véritable testament philosophique du vieux penseur :

« La nature est le produit de l'action par laquelle l'idée absolue de Dieu prend conscience d'elle-même sous les aspects de beauté, de vérité et de bonté, en tant qu'idéaux de l'essence subjective de l'âme et de la forme objective corporelle de l'homme, en s'exprimant par la lumière, la

[1] *Ap.* Sakouline, *op. cit.*, I, p. 125

pesanteur et la chaleur qui forment les forces agissantes et le contenu matériel de la nature visible. La beauté exprime l'essence subjective dans la forme objective, la vérité manifeste la forme dans l'essence, et la bonté signifie le principe indivisible de la forme objective du corps et de l'essence subjective de l'âme. Ainsi donc, l'homme est un monde spirituel et individuel, en tant qu'il est l'image véritable de Dieu qui y est représenté par les trois attributs (aspects) de l'essence unique : l'esprit, l'âme et le corps, qui sont l'être idéal, réel et essentiel de l'homme créé en image et similitude de Dieu sur la terre. Le feu est l'élément essentiel de l'univers composé de lumière, de pesanteur et de chaleur par lesquels sont produits, conservés dans l'être, et finalement détruits et modifiés, tous les éléments et toutes les forces des objets naturels. »

Point n'est besoin, croyons-nous, d'insister sur les sources de la doctrine de Vellanski : c'est à Schelling qu'il nous ramène, à Schelling de l'époque de la philosophie de la nature et du système de l'identité ; les idées que nous trouvons chez le philosophe russe [1] se retrouvent, en effet, dans les différentes œuvres de son maître. Et cependant, malgré ses affirmations, Vellanski n'est pas un disciple véritable de Schelling. Il en a les formules, mais il n'en a pas l'esprit. N'est-il pas étonnant de le voir conserver, avec une fidélité inébranlable, les doctrines depuis longtemps dépassées et abandonnées par son maître? N'est-il pas étonnant qu'il semble ne rien connaître des œuvres postérieures à 1803, rien surtout des fameuses *Recherches sur l'essence de la liberté humaine?* En fait, ce n'est pas Schelling qui avait été le maître véritable de Vellanski : c'était, ainsi d'ailleurs qu'il le dit lui-même, et comme le reconnurent bien ses contemporains, Oken, son condisciple et ami. Oken n'avait pas suivi Schelling dans son évolution ultérieure, et avait conservé le point de vue de la philosophie de la nature, en l'élaborant et en voulant en faire une métaphysique complète. C'est à Oken que Vellanski doit ses formules, l'abus d'un faux schématisme mathématisant, la répétition fatigante de la division trichotomique, ainsi que presque toutes ses conceptions plus spécialement scientifiques. Là où ce n'est pas Oken, c'est Steffens qui est la source immédiate de Vellanski, et, lorsqu'il frise les problèmes religieux, c'est d'Eschenmeyer qu'il s'inspire.

Nous ne pouvons entreprendre ici la comparaison détaillée des textes de Vellanski et d'Oken, de Steffens et d'autres encore. D'ailleurs, cela

[1] Cf. Vellanski, *Prolioužiia k meditsinê*, Saint-Pétersbourg, 1805, pp. 16-17 : « Le sujet et l'objet sont identiques dans leur essence; dans le savoir absolu il n'y a aucune différence entre le sujet de la connaissance et son objet... Dans leur essence les objets de l'univers ne sont pas distincts; leur distinction apparente n'est qu'un phénomène de la réflexion de l'absolu en lui-même. »

n'aurait pas grand intérêt. Vellanski, au fond, n'est pas, à proprement parler, un philosophe, et les problèmes spéciaux de la philosophie l'intéressent peu. Comme tant d'autres médecins-philosophes de l'époque, qui, volontiers, s'intitulaient disciples de Schelling ou d'Oken, de la *Naturphilosophie* en général, Vellanski avait repris quelques formules « philosophiques, » telles que l'identité entre le sujet et l'objet, l'indifférence, etc. Mais, au fond, la philosophie de la nature n'avait pour eux tous qu'un seul sens : c'était une affirmation de l'unité de la nature, de la vie universelle, d'un Univers-Organisme [1]. C'étaient quelques schémas d'évolution, c'était une métaphysique très vaste et très vague, un schellingisme des préfaces, un organicisme dans lequel se confondaient en une demi-obscurité des idées venant de Schelling avec celles qui provenaient de Paracelse, de Bruno ou de Herder [2]. Le vague, voilà le trait le plus caractéristique, du point de vue philosophique, de cette philosophie qui se plaisait aux « correspondances » et abusait des analogies [3].

* * *

Le second des « schellingiens » russes, Alexandre Ivanovitch Galitch [4], de qui nous avons conté plus haut l'histoire lamentable [5], doit sa réputation philosophique principalement à deux ouvrages : la fameuse histoire de la philosophie [6] où, « pour se conformer au désir de nombreux lecteurs, appartenant aux classes les plus diverses de la société », il a « fourni dans un appen-

[1] Cf. A. Hirsch, *Geschichte der medicinischen Wissenschaften in Deutschland* (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, N. Z., Bd. XXII), München, 1893, pp. 402 et suiv.

[2] V. Delbos, dans son bel ouvrage sur *Le problème moral chez Spinoza*, pp. 470 et suiv., (Paris, 1897), a bien montré cette fusion dans la philosophie allemande elle-même.

[3] Cf. Vellanski, « Filosofitcheskoé oprédêleiné prirody i tchélovêka », lettre à Odoevski, 25-IV, 1841, ap. Sakouline, *op. cit.*, I, p. 124 : « L'esprit a la même signification que la lumière, le corps correspond à la pesanteur et l'âme équivaut au feu, comme les attributs essentiels de l'Homme opposé au feu par rapport à leurs qualités productrices. Dans le Cosmos universel l'Homme représente le centre intérieur, idéal, tandis que le feu produit la périphérie extérieure et réelle de la sphère commune du monde organique et subjectif ainsi que du monde objectif inorganique. »

[4] Voici la liste de ses œuvres : *Istoriia filosofskikh sistem*, Saint-Pétersbourg, 1818-1819, en deux volumes; *Opyt naouki izkiachtchnago*, Saint-Pétersbourg, 1825; *Tcherty oumozritelnoï filosofii vybrannyia iz V-b-r'a* [Weber] *Kl-na* [Klein], *T-n-r'a* [Thanner] *i dr., izdannyia A. G. ym.*, Saint-Pétersbourg, 1829; *Logika vybrannaïa iz Kleina*, Saint-Pétersbourg, 1831; *Téoriia krasnorêtchiia dlia vsékh rodov prozaïtcheskikh sotchinéniï izvlétchennaia iz németskoï bibliotéki slovesnykh naouk*, Saint-Pétersbourg, 1830; *Kartina tchélovêka, opyt nastavitelnago tchténiia o predmétakh samopoznaniia dlia vsékh obrazovannykh litoudéï*, Saint-Pétersbourg, 1834.

[5] Cf. plus haut, pp. 80 et suiv.

[6] A. Galitch, *Istoriia filosofskikh sistem*, Saint-Pétersbourg, 1819, II, préface, p. IV.

dice spécial la clé, sinon l'exposition complète du système primitif de Schelling, telle que l'a donnée le fameux Thanner [1]. Le renseignement est assez curieux, et cela à un double égard. D'abord, en ce qui concerne la diffusion, non point encore de la doctrine et de l'influence de Schelling, mais du moins de l'intérêt considérable que portaient à la philosophie schellingienne des lecteurs « appartenant aux classes les plus diverses de la société » ; ensuite, par rapport à l'attitude de Galitch lui-même : ce n'est pas un disciple de Schelling qui nous expose les idées de son maître, c'est tout simplement un historien qui ajoute à son œuvre un chapitre sur les idées d'un grand philosophe, et même, plus exactement, un professeur qui ajoute à son cours une leçon supplémentaire, ainsi que ses auditeurs le lui ont demandé. En outre, cet exposé de la philosophie de Schelling qu'il leur apporte n'est pas de lui-même. Comme nous venons de le voir, il préfère leur livrer la « clé du système primitif », qu'il a découverte dans un ouvrage de vulgarisation [1].

On s'est beaucoup moqué du pauvre Galitch à cause de cette « clé », et, dernièrement encore, M. Chpet lui a adressé à ce sujet des reproches sévères, estimant que dans ce petit fait la véritable nature de Galitch — celle d'un compilateur et même d'un plagiaire vulgaire — se montrait en plein jour [2].

Nous ne voulons nullement prendre la défense de Galitch en tant que penseur, ni même en tant que savant. Ce n'était, certes, ni un penseur original ni même un historien véritable. Et cependant, il aurait pu se défendre ; il l'a même fait d'avance [3].

Schelling, estime Galitch, n'appartient pas encore à l'histoire. Il n'a pas dit son dernier mot ; s'il se tait depuis une dizaine d'années, cela prouve justement qu'il évolue ; son périple n'est pas terminé et, d'ailleurs, jusqu'ici, il n'a fait qu'évoluer d'année en année, en modifiant tous les ans les fondements de son système. L'histoire s'occupe du passé. Elle devrait s'arrêter à Jacobi.

Cependant, le public exige que Galitch le renseigne sur Schelling. Eh bien, Galitch lui donnera un exposé du système « primitif », qui, lui, appartient à l'histoire ; il lui en donnera même un exposé fait par un des disciples authentiques et approuvé par le Maître. C'était exactement ce qu'on demandait [4].

Il n'en reste pas moins vrai que si l'exposé de la doctrine de Schelling,

[1] Il est à noter que les « schellingiens » russes s'en tenaient au système « primitif » de Schelling, celui de la *Naturphilosophie*. Davydov est le seul chez qui on puisse soupçonner la connaissance des œuvres de la période postérieure.

[2] Cf. Chpet, *op. cit.*, pp. 132 et suiv.

[3] Voir *Istoriia*, etc., vol. II, préface, p. IV et notes, p. 299.

[4] Il n'est pas impossible que Galitch n'ait pas eu assez de confiance en ses propres forces. Nous ne lui en faisons pas un grief : exposer les systèmes successifs de Schelling est une tâche véritablement peu commode. Peut-être avait-il, plus simplement, hésité devant l'effort. Galitch, en effet, semble avoir été assez paresseux.

que nous trouvons dans l'*Histoire* de Galitch, plus bref encore et plus simplifié que celui de Thanner, n'est pas, à proprement parler, inexact, il est pire que cela, car il réduit la doctrine du philosophe à des formules très larges et très vagues, comme, par exemple : « Schelling... s'est trouvé non satisfait par les doctrines admises. Son but principal comme son plus grand mérite fut d'embrasser l'univers par l'action de l'intuition intellectuelle, de ne pas s'enfermer dans le cercle étroit et mesquin du « Moi », mais de comprendre le Tout, la nature et l'esprit dans leur principe commun [1]. » Galitch laisse de côté ou, si l'on préfère, en dehors tout ce qu'il y a de pensée vivante et profonde dans l'œuvre du métaphysicien. Voici encore un exemple : « Le divin est le principe animant l'univers, qui en reçoit, comme phénomène infini, tout être et toute valeur. La vie, la vérité et la substantialité ne se trouvent pas, par conséquent, dans les choses particulières, dans les phénomènes, mais uniquement dans l'Éternel, tel qu'il se reflète dans le fini par des gradations infinies.

« L'univers, image et similitude du divin, est un et vivant, dans le plus petit grain de poussière autant que dans les masses les plus énormes. Une vie unique le pénètre comme son corps. En lui il y a partout union et harmonie, tendance à la totalité ; il n'y a pas de séparation, d'indépendance absolue, de même qu'il n'y a pas de mort qui ne peut être qu'une harmonie et une vie cachées.

« L'univers est un tout vivant, un organisme, car il est une représentation de l'Éternel dans la sphère du fini ; or, l'Éternel peut être représenté seulement par ce qui fait jaillir une vie illimitée dans des développements infinis et qui, malgré une diversité suprême, forme une suprême unité, embrassée par les idées. On pose donc un principe éternel ; l'âme du monde en tant qu'elle s'incarne dans les phénomènes qui se développent, produit et crée tout dans des gradations infinies, qui, cependant, indiquent leur origine commune et éternelle par l'harmonie dans laquelle ils s'expriment ; on pose aussi la productivité de la nature dans toutes ses parties, le principe de la vie, etc., car ce qui se trouve dans le Tout, se trouve aussi dans ses plus petits fragments ; les diverses parties ne sont que des différences, destinées à se contraindre mutuellement — par leur contrariété — à l'union. Cette

Son élève, Pouchkine, le mentionne maintes fois dans ses épîtres, mais ne le présente jamais autrement que le verre en main. Voici un exemple :

Апостолъ нѣги и прохладъ
Мой добрый Галичъ, *vale,*
Ты Эпикура младшій братъ,
Твоя душа въ бокалѣ.

[1] *Istoriia*, etc., II, p. 257.

COLLEGE LIBRARY NOTTINGHAM

tendance à détruire les oppositions doit se manifester nettement dans chaque phénomène. Le produit est productif à son tour ; c'est pourquoi il est la révélation du multiple dans l'un, le miroir de l'Éternité [1]. »

Les traits qui caractérisent l'exposé de Schelling par Galitch, caractérisent, en une plus forte mesure encore, son *Histoire de la philosophie*, en général. Ce n'est pas, nous venons de le dire, l'œuvre d'un historien véritable. Mais, encore une fois, on aurait tort — et on a eu tort — de reprocher à Galitch de n'en avoir pas fait une [2]. Ce n'était pas du tout son but. Ce qu'il voulait faire, c'était tout autre chose. Il voulait faire un manuel dont la Russie avait besoin. Il a suivi les bons auteurs ; il a compilé les historiens allemands et français, ce dont il nous avertit très honnêtement [3]. Il n'a nullement cherché à être original [4] ; il voulait être utile.

[1] *Istoriia*, etc., II, pp. 265 et suiv.

[2] Ceci est d'autant plus injuste qu'aucun des philosophes russes n'a encore écrit une histoire générale de la philosophie.

[3] Le titre même (*Istoriia filosofskikh sistem po inostrannym rukovodstvam*, Saint-Pétersbourg, 1818) nous le dit. Dans la préface de l'ouvrage Galitch s'explique sur son œuvre : « Bien que la littérature allemande contemporaine possède de nombreux manuels d'histoire de la philosophie, cependant, étant donné que certains d'eux, tels ceux d'Ast et de Steck, sont composés selon le système de Schelling et, par conséquent, ne sont pas encore pour nous, et que d'autres, tels ceux de Krug et d'Ernesti, n'embrassent que la philosophie des anciens, ou encore, tel celui de Tennemann,-sont trop secs en raison de leur érudition *micrologique* et uniforme, j'ai préféré » prendre pour modèle Socher « qui avec Ast a servi de base à la composition de ce manuel ».

« Mais, prenant en considération la limitation du point de vue de mon guide, qui voit tous les événements de l'histoire à travers le verre peu transparent (*touskloé steklo*) du kantisme autant que les besoins de mes concitoyens qui [me] liront ou m'écouteront, tenant compte enfin des besoins de notre temps, j'ai cru devoir 1° donner une connaissance du langage [philosophique] en un vocabulaire ; 2° supprimer tout ce qui ne se rapporte pas directement à l'histoire des systèmes, le laissant au jugement libre du lecteur ou, là où ce serait nécessaire, à l'explication orale ; 3° combler les lacunes, en ajoutant non seulement de nombreux paragraphes mais encore l'analyse de systèmes entiers et, notamment, de toute la philosophie moderne depuis Kant jusqu'à nos jours ; 4° faciliter l'étude en ajoutant des schémas de concordance et des index ; 5° faciliter le moyen de justifier et de vérifier les interprétations, en donnant les indications des sources bibliographiques ; 6° susciter l'intérêt, pour l'étude... par des indications et des suggestions et 7° indiquer l'état de la philophie dans notre patrie... ». L'esquisse de la philosophie russe n'a pas été faite par Galitch. Il s'en excuse dans la préface au second volume de son œuvre, en faisant retomber la responsabilité sur les personnes — évidemment haut placées (il s'agit probablement d'Ouvarov auquel l'œuvre est dédiée) — qui lui ont donné l'assurance que c'était absolument inutile.

[4] *Istoriia*, etc., vol. I, préface, p. VI : « Une partie du texte appartient, surtout dans le premier livre à l'auteur lui-même, une autre, surtout dans le second, à Ast et à Tennemann, les bibliographies à Ernesti, Buhle et Tennemann, les notes et les tables à Gherhardt, Gurlitt et Weiler ». *Ibid.*, vol. II, préface : « L'exposé des systèmes de Kant est emprunté à l'auteur anonyme du livre *Kurze historische Darstellung der gesammten kritischen Philosophie*, Leipzig, 1801 ; l'exposé du système de Fichte est emprunté à Wendel. Quant à Schelling, il ne pouvait être inclus dans le plan de l'histoire, moins par suite de la multiplicité des aspects (de sa philosophie) que parce qu'il n'a pas encore achevé le cours de son évolution. » *L'histoire* devait s'arrêter à Jacobi.

Il voulait donner à ses compatriotes un instrument de travail [1]; il voulait aussi les inciter à l'étude de la philosophie, et leur faire voir que l'histoire de la philosophie fait partie intégrante de la philosophie elle-même.

« Je vous préviens, messieurs, disait-il dans ses cours, que la connaissance de la philosophie... ne peut être acquise que par un travail intellectuel intense, assidu et continu. On dit des Russes qu'ils sont de grands maîtres dans l'art de s'approprier les résultats de la pensée et du travail scientifique des autres, et... de pousser (ces principes) à leurs conséquences les plus extrêmes sans se demander par quelle voie de recherches et d'expériences difficiles ils ont été atteints [2]. »

Galitch était-il un schellingien [3]? Certes non. Était-il un « éclectique » ou même un « penseur indépendant », comme on l'a prétendu souvent [4]? Nous ne le croyons pas non plus. C'était surtout un professeur, et un professeur qui adaptait son enseignement au degré de préparation philosophique de son auditoire. Peut-être même n'avait-il pas besoin de faire un grand effort d'adaptation.

Élève de Lodi [5] chez qui il n'y avait pas grand chose à apprendre, il fut envoyé en Allemagne, pour s'y perfectionner et se préparer à la chaire de

[1] *Ibid.*, p. VII : « Ce manuel est destiné en premier lieu aux besoins de l'école, mais s'adresse aussi au public cultivé (animé de l'amour de savoir, *lioubʒonatelny*). »

[2] Voir Nikitenko, « A. I. Galitch », *Journal Ministerstva Narodnago Prosvêchtchéniia*, 1869, vol. I, p. 69.

[3] Nikitenko rapporte cette conversation de Galitch avec un de ses élèves : « Croyez-vous, demande l'élève, que la philosophie de Schelling ait résolu tous les problèmes? — Et vous-même? — Je ne crois pas. — Moi non plus. Mais vous sentez-vous meilleur avec la philosophie de Schelling? Si oui, c'est tout ce que l'on peut lui demander. »

[4] Galitch est parfois considéré comme un penseur indépendant. A la base de ces opinions on retrouve toujours l'article de Nikitenko, « A. I. Galitch », *Journal Ministerstva Narodnago Prosvêchtchéniia*, 1869; Nikitenko dit : « Galitch n'a été partisan enthousiaste d'aucune doctrine; il était pénétré de l'esprit de la véritable pensée philosophique, c'est-à-dire, de la pensée libre, toujours prête à dépasser les bornes posées par une autorité qu'elle reconnut elle-même, et — sinon à suivre sa propre voie — du moins à essayer de pénétrer dans d'autres domaines de la pensée. » Cf. Milioukov, *op. cit.*, p. 295 : « Galitch... de plus en plus apparaît comme un éclectique prudent et même comme un penseur indépendant », et Sakouline, *op. cit.*, I, p. 127.

[5] Lodi avait écrit une logique « plus dangereuse, selon Rounich, que les œuvres de l'infâme Kounitsyne ». Grigoriev, dans *Imperatorski Sankt Péterbourgski Ouniversitét*, Saint-Pétersbourg, 1870, p. 31, écrit que : « Lodi ne connaissait pas la philosophie de Kant. » Par contre, Koloubovski, « Filosofiia ou rousskikh » dans Ueberweg-Heinze, *Geschichte der neueren Philosophie*, traduction russe faite sur la 6e édition allemande, Saint-Pétersbourg, 1890, p. 590 : « Lodi est un kantien, mais s'écarte de Kant dans certaines questions de logique. » Selon M. Chpet, c'est Koloubovski qui a raison (cf. *op. cit.*, pp. 137 et suiv.), car non seulement Lodi connaît Kant, mais encore il le cite; v. P. Lodi *Logitcheskiia nastavléniia 'roukovodstvouiou chtchiia k poznaniou i razlitchéniou istinnago ot lojnago*, Saint-Pétersbourg, 1815. Lodi cite la Logique de Kant éditée par Jäsche à la p. 70. Cf. aussi pp. 55-57, 64, 66-67, 74-76, 132-134, 151-153, 219-220, 265-267.

philosophie. L'« Instruction » qu'il avait reçue de Lodi est extrêmement curieuse [1] : elle trace un programme de connaissances encyclopédiques en tout, sauf précisément en philosophie. Rien n'était plus dangereux, selon Lodi, que de se lancer dans l'étude directe des philosophes sans être guidé par un bon maître. L'étude des œuvres originales était, selon lui, relativement peu profitable. Un bon manuel valait infiniment mieux.

On ne peut affirmer que Galitch ait suivi le précepte de son maître ; du moins il s'y est conformé dans ses livres. Élève de Bouterweck et de Schultze, à Gottingen, on ne voit pas qu'il ait beaucoup profité de l'enseignement du célèbre sceptique, ni de l'exemple de sa pénétration critique. Peut-être son scepticisme se retrouve-t-il dans certaines affirmations de sa thèse ; Galitch ne croit pas que la vérité définitive puisse être découverte et estime que la lutte entre les écoles philosophiques doit être éternelle.

« Il est inévitable, écrit-il, qu'il y ait des systèmes philosophiques différents, qui se croisent et se combattent, et que la science, qui désire cependant diriger les hommes vers la sagesse véritable, présente l'aspect de discussions éternelles. Car l'univers n'existe qu'en tant qu'il produit toutes les formes possibles de la quiétude dans l'être et le connaître... Et, bien que ce soit le même univers qui agisse sur nous, cependant, il n'apparaît pas à chacun de la même manière, car il présuppose dans chacun une faculté de [connaissance] et une instruction qui lui sont propres [2] ».

Les idées propres de Galitch ne sont pas très nettes. La thèse qu'il présenta à l'Institut pédagogique contient des passages curieux, autant que l'on en peut juger d'après les extraits publiés par Nikitenko [3].

« La solution du problème du monde, écrit Galitch dans cette thèse, ne se trouve pas en dehors de nous ; elle s'effectue dans le saint des saints de ton âme *(vo vnoutrennem tvoem sviatilichtchê)*, et ce par un acte créateur ; car les idées que tu engendres doivent prendre la place de l'être déficient du monde visible, et la faculté de former des idéaux dépend, premièrement, de la dignité (perfection, hauteur, *vysokost*) de ta nature, et, secondement, fait une alliance avec l'imagination dont l'activité est illimitée. Toute philo-

[1] Cette instruction est publiée par Grigoriev, *op. cit.*, note 21, pp. 4-6, et en extraits par Nikitenko, « A. J. Galitch, » dans *Journal Ministerstva Narodnago Prosvêchtchéniia*, 1869, p. 20.

[2] Nikitenko, *op. cit.*, p. 90. Au fond, ce relativisme historique et personnaliste n'est pas sceptique. C'est du Leibniz vu à travers le romantisme.

[3] *Op. cit.*, pp. 90 et suiv. Bien qu'acceptée et favorablement jugée, cette thèse ne fut jamais imprimée, car, disaient les rapporteurs, « il y avait là trop d'idées neuves, admises seulement par un petit nombre de métaphysiciens ». (Nikitenko, *op. cit.*, p. 21). Effrayés par ces nouveautés, les supérieurs de Galitch lui intimèrent l'ordre de « se conformer dans ses cours aux livres ayant reçu l'approbation des autorités ».

sophie prétend à la vérité ; or, la vérité prend sa source dans la *raison* et dans la sensation. Par conséquent, la prépondérance de l'un ou de l'autre de ces principes doit nécessairement incliner le penseur vers une solution unilatérale. » Il s'ensuit que la vérité absolue est inaccessible à l'homme, car l'intégrité *(tsélostnost)* de la personne humaine n'est plus. Elle était réalisée dans le premier homme, elle le sera dans le dernier âge de l'humanité, elle n'est pas notre fait.

L'invocation de la chute n'est pas chose rare à l'époque. Fort souvent on se plaît à présenter l'évolution de l'humanité comme un mouvement qui part de la perfection *(in potentia)* de l'innocence, pour aboutir à la perfection *(in actu)* de la fin de l'histoire. Cette conception permet, en quelque sorte, d'effectuer une synthèse de l'héritage théologique et théosophique avec les conceptions organicistes de la *Naturphilosophie*. L'idée du germe et de son évolution domine la pensée de l'époque, et Galitch, fidèle à son esprit, poursuit :

« Toute chose contient dans le premier germe de sa nature (être, *souchtchestvo*) tout ce que le temps peut en faire surgir. Toute évolution se fait par division et à la fin rejoint sa plénitude première. Ainsi [l'évolution de] la plante commence par la semence et se termine dans la semence. »

« La double évolution de toute chose se manifeste dans l'opposition universelle qui régit toute chose : notamment, l'une est active et l'autre passive, l'une se meut dans la cause, et l'autre est en repos dans le produit. Le masculin et le féminin, le positif et le négatif, + et — se ramènent à l'unité. Puisque ces contraires, avec leur unité première et dernière, compris spatialement, forment quatre pôles, de même, compris sous l'aspect du temps, ils donnent les quatre périodes [de la vie] de chaque chose. La première, où n'étant pas encore développée elle est un tout *(tselóé)*, et la dernière, où après son développement complet elle revient à cette unité (totalité) première... » avec cette différence entre la première et la dernière étape de cette évolution « que la dernière a éprouvé *(ispytala)* le développement complet, dont la première ne sait rien. »

« Dans l'homme qui porte en lui une image de Dieu, la seconde étape est celle de la jeunesse exubérante, la troisième est celle de la connaissance... Ces quatre étapes se retrouvent partout... par conséquent dans l'histoire de l'humanité [1]. »

« En Dieu tout vit et se meut infiniment. C'est pourquoi en lui l'être

[1] Cette division de l'histoire de l'humanité en quatre étapes correspondant aux quatre âges de l'homme est assez fréquente à cette époque. On y joint assez souvent l'assimilation des âges ou étapes aux différents peuples ou aux différentes époques de la civilisation. Cf. J. Stutzmann, *Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Nürnberg, 1808, pp. 50-64.

et le savoir se compénètrent et forment l'unité d'un tout. Car son être est la position infinie de lui-même, sa connaissance éternelle est la connaissance de soi, et il n'y a rien en dehors de lui. Il en est autrement en ce qui concerne les substances finies. »

« Deux points déterminent le mouvement de la raison : l'*esprit* et la *nature*, et l'on oscille nécessairement entre le réalisme et l'idéalisme. Tous ces *-ismes* sont à la fois *vrais*, car chacun exprime une manière possible d'envisager le monde, et *faux*, parce qu'ils n'en présentent qu'un aspect [1]. »

Nikitenko nous a également conservé la lettre que Galitch avait adressée à l'Institut pédagogique pour demander son admission aux examens de doctorat [2]. Galitch y fait sa profession de foi philosophique et trace un programme de son activité future :

« La philosophie et la science ne diffèrent pas, car l'univers se réfléchit dans la science, et la philosophie embrasse la totalité des choses connaissables en général. Le principe *(zaglavié)* de toutes ces choses, nécessairement finies, est l'être absolu *(otrêchennoé, ab-solutum)*, infini (Dieu), dans lequel elles se meuvent et vivent. Les deux formes de l'absolu sont pour la science l'intuition et l'être *(poznanié i bytié, intelligentia et substantia)*, l'esprit et la nature, qui ensemble forment l'univers organisé [3] ; par conséquent, la philosophie, en tant que *prospection (proobrazovanié, Vorbildung)* de l'univers, commence par l'absolu, poursuit sa manifestation bilatérale dans l'esprit et la nature et trouve son achèvement dans sa méthode organisatrice, de même que l'esprit et la nature trouvent leur synthèse dans le monde organique. Le premier moment donne la philosophie de la religion ; le second, la philosophie de l'esprit ; le troisième, la philosophie naturelle (la physique) ; enfin le quatrième, l'organon des sciences, la philosophie mathématique qui unit et réconcilie les deux dernières. De là provient l'importance du nombre 4 dans le schéma universel des choses. »

« Ainsi donc, l'étude et l'exposé de la philosophie ne peut être autre qu'historique, car la vie des choses est leur histoire. La philosophie ne déduit ni ne démontre rien, mais expose et *construit*. Par conséquent, elle ne

[1] De là la nécessité d'une philosophie de l'Absolu, identité ou indifférence de la nature et de l'esprit.

[2] Galitch, « Predstavlénié v konférentsii pédagogitcheskago Institouta dlia ego ekzaména », chez Nikitenko, *op. cit.*, pp. 93 et suiv.

[3] Galitch écrit : *stroïny mir*. Le terme *stroïny*, qui aujourd'hui veut dire svelte, doit être compris comme provenant de *stroït*, bâtir, construire ; *stroïny* veut dire alors ordonné, organisé et peut être traduit par : *organisé* ou *organique*. C'est d'ailleurs dans ce sens-là que l'emploie Gromov dans son discours à l'Université de Kharkov ; voir Zélénogorski, « Vliianié naturfilosofii Schellinga... », *Annales de l'Université impériale de Kharkov*, 1896, vol. I, pp. 47 et suiv.

doit pas prétendre à la certitude de la démonstration, mais doit être *claire* et pouvoir convaincre ; son juge n'est pas l'entendement qui compare, abstrait et fragmente, mais la raison... Elle n'opère pas avec des concepts, mais avec des *idées*, dont les principales sont empruntées à la religion. L'expérience n'y joue qu'un rôle subordonné et ne peut que vérifier et justifier, mais non *juger*. »

« La première idée, qui est à la base de la philosophie de la religion, et la dernière, qui engendre la philosophie mathématique sont simples, indivisibles, entières *(tsêlny, ganz)* comme leurs objets : Dieu et le monde ; mais les deux idées intermédiaires, celles de l'esprit et de la nature, peuvent être envisagées de deux manières : *in concreto* et *in abstracto*. En effet, la philosophie idéale, abstraite en elle-même, s'appelle *in concreto* l'histoire universelle (de l'humanité) ; la philosophie naturelle, abstraite en elle-même, s'appelle, *in concreto*, l'histoire naturelle. La philosophie en tant que telle ne se représente habituellement que l'abstrait, c'est-à-dire, l'intérieur. Mais le destin de tout ce qui est intérieur est de devenir finalement extérieur ; c'est pourquoi la philosophie idéale doit se rapprocher de l'histoire universelle... L'union des deux forme la *connaissance vivante*. »

« Si la philosophie de la religion (= 1) présente l'unité non développée encore et reposant en elle-même, et si la philosophie mathématique (= 4 ou = 0) présente l'unité qui a surmonté *toute diversité* et, par conséquent, est supérieure à tous les membres de l'opposition, la philosophie naturelle (= 2), comme la philosophie idéale (= 3), engendrée elle-même sur le point de l'activité, se *reproduisent* dans la diversité des domaines subordonnés. Car ce qui est engendré ne fait qu'engendrer ses pareils... Ces branches subordonnées de la *philosophie idéale* sont : la *logique*, la *psychologie, la métaphysique*, la *morale*, la *science de l'État*, la *pédagogie*, auxquelles se joint aussi l'*histoire de la philosophie ;* les branches de la *philosophie naturelle* sont : la physique générale (de la nature inorganique), la physique de la vie végétative, de la vie animale, et enfin de la vie humaine. »

« Le système complet de la philosophie embrasse toutes ces sciences, mais seulement dans leurs idées principales et directrices, et laisse le reste à la patience de l'empirisme. »

« Par conséquent, les connaissances du philosophe ne peuvent être autres qu'encyclopédiques, qui embrassent tout ce qui est *important*, mais ne peuvent être autres que nécessairement limitées quant au détail... »

L'impression qui se dégage de ce programme est bien celui d'un adepte de « la philosophie nouvelle » en général. Ce n'est ni Fichte [1], ni Schelling,

[1] Notons en passant un passage de l'exposé du système de Fichte dans *Istoriia*

ni Schlegel, ni Oken. C'est quelque chose de plus ou moins commun à eux tous : l'idée de l'organisme, la philosophie de l'histoire, l'idée de l'évolution de l'esprit, la division tétrachotomique fort à la mode dans les milieux de la « philosophie nouvelle » (ainsi chez Wagner, Heinroth, etc.) ; l'idée d'une synthèse des connaissances, de l'intuition philosophique et de la connaissance vivante ; la distinction entre l'idée et le concept. C'est très intéressant comme programme ; du moins cela pourrait l'être : malheureusement ce n'est resté qu'un programme. Peut-être, dans un autre milieu et dans d'autres conditions, Galitch eût-il produit une œuvre importante ; peut-être même l'a-t-il produite en Russie [1]. Nous ne pouvons, malheureusement, en juger. Quoi qu'il en soit, ce qu'il nous a laissé donne l'impression d'une pensée assez superficielle, moins éclectique ou synthétisante (consciemment) que fusionnante.

Cette impression n'est que confirmée par l'examen des autres ouvrages de Galitch. Son esthétique (*Opyt naouki ob iziachtchnom*, Saint-Pétersbourg, 1825) suit dans ses grandes lignes celles de Solger et d'Ast. La beauté n'est autre chose que le reflet ou l'incarnation des idées éternelles dans le sensible, qui y prennent une forme (*obraz*, *Bild*). L'imagination de l'artiste (*voobrajénié*, *Einbildung*) les voit dans leur pureté éternelle [2] et les fixe par le moyen de sons, de couleurs et de formes, et c'est en cela que consiste l'art [3]. Ses *Tcherty oumozritelnoï filozofii* (*Traits de philosophie spéculative*) qui parurent en 1829 sous un pseudonyme, sont composés « d'après Weber, Klein et Thanner ».

Galitch préfère visiblement avoir affaire aux *dii minores* de la philosophie qu'aux grands penseurs véritablement originaux, chefs d'écoles aux traits trop accusés : ceux-ci se prêtaient trop mal à cet amalgame auquel il les soumettait. Les Klein, les Weber, les Thanner y étaient, par contre, naturellement prédisposés.

filosofii de Galitch : « Si la pensée, ainsi que l'a démontré Kant, nous mène à des contradictions (antinomies), il est clair que cette activité spirituelle est une activité inférieure et subordonnée... La faculté la plus haute de l'âme, pleine d'unité et d'harmonie — la raison — peut seulement poser ou affirmer d'une manière absolue, et aspirer à l'être pur et absolu, également supérieur au monde et à la pensée. » (vol. II, p. 225). Cela rappelle étonnamment les exposés de Schad et aussi les exposés de Galitch lui-même.

[1] Ses dernières œuvres périrent (manuscrites) dans un incendie.

[2] Cf. *Tcherty oumozritelnoï filosofii*, Saint-Pétersbourg, 1829, p. 83, § 110 : « L'imagination est le troisième et le plus haut degré du développement de l'âme » envisagée comme sensibilité, « comme l'œil est le troisième degré du développement de sens; si l'œil embrasse et illumine la surface illimitée du monde extérieur, l'imagination embrasse et éclaire les profondeurs insondables du monde intérieur. »

[3] On trouvera un bon exposé de l'esthétique de Galitch dans le livre de Zamotine, *Rousski romantizm dvadtsatykh godov*, Varsovie, 1903.

Voici quelques passages caractéristiques de cet ouvrage :

§ 1. « La connaissance absolue est celle qui, étant fondée en elle-même, ne possède rien ni en dehors d'elle ni au-dessus d'elle dont elle puisse dépendre. » § 3. « Le principe du savoir absolu n'est autre que l'Absolu lui-même. » § 4. « L'Absolu est l'unité éternelle, qui manifeste dans les phénomènes son essence et sa vie ; tout ce qui est, est par lui, et rien n'est sans lui. Il *sort* partout de lui-même, devient *visible* tel qu'il *est* dans sa *forme* éternelle, formant le cercle illimité qui, par son centre qui pénètre tout, se déploie jusqu'à la circonférence infinie. » § 5. « Cet Absolu n'est compris et connu directement que par l'*intuition intellectuelle* (de la raison), ou par l'idée qui se rapporte à l'objet de sa connaissance, c'est-à-dire, à l'Absolu, comme la forme à l'essence, comme la révélation de la vie à la vie elle-même ; c'est pourquoi la connaissance de l'Absolu ou, ce qui est la même chose, la connaissance absolue, est l'idée de toutes les idées. »

§ 13. « L'idée de l'Infini présente à notre pensée la même unité absolue, se déversant pour ainsi dire dans la richesse et dans la plénitude de son image. Le général et le particulier se distinguent, sans cependant se séparer. Cette idée exige que nous comprenions cette distinction sans séparation, c'est-à-dire, que nous connaissions le général dans le particulier et le particulier dans le général. »

§ 15. « L'idée du fini révèle l'Absolu dans l'aspect du particulier, dans lequel le général apparaît seulement comme une particularité déterminée, comme un phénomène vivant et confiné en lui-même. C'est ici que commence le domaine du sensible, mais l'idée y découvre un ordre et une dignité supérieurs : elle voit partout des images secondes (reflets, *vtoroobrazy*), organiques et vivant de la vie infinie et absolue. »

§ 17. « L'univers tout entier offre à l'examen deux aspects ou côtés opposés : *a*) le côté de l'*être* créé, où domine la loi générale des masses et de la nécessité naturelle, et où commence à agir aussi la raison infinie, mais sans conscience d'elle-même ; *b*) le côté de la *qualité* créatrice, où prédomine la loi de l'activité propre, ou même celle de la liberté, supérieure à la loi des masses et de la nécessité naturelle, et consciente d'elle-même, et où, par conséquent, à l'être de la nature s'ajoute la sensibilité et la représentation, jusqu'à ce que finalement la raison finie s'élève jusqu'à la connaissance parfaite d'elle-même et même jusqu'à la raison infinie. Le premier côté est celui de la nature, le deuxième est celui de l'esprit. Mais puisqu'ils se distinguent par leur forme seulement et non par leur essence qui se perd dans la vie divine, la philosophie spéculative se divise en A) *Philosophie Naturelle*, B) *Philosophie Idéale*, et C) *La doctrine de Dieu.* »

La logique qu'il publia en 1831, « extraite de Klein », ne montre pas plus d'originalité que les *Traits de philosophie spéculative*. Il nous reste à jeter un coup d'œil sur le *Tableau de l'homme*, paru en 1834, ouvrage qui a valu à son auteur le prix Demidov que lui décerna l'Académie des sciences (sur le rapport de Fischer) [1], c'est sur ce livre-là que l'on juge habituellement Galitch comme penseur. M. Lannes [2] l'a longuement analysé dans son article sur l'histoire de la philosophie russe, auquel nous renvoyons le lecteur, en nous bornant à donner ici quelques citations caractéristiques. M. Lannes y a trouvé une pensée noble et élevée ; et certes l'inspiration du livre est très belle. La liberté morale : voilà ce que Galitch y prêche. La liberté est l'Absolu.

« Comme la volonté est supérieure aux mouvements de l'instinct, la *liberté* est supérieure à la volonté, elle agit sur nos pensées aussi bien que sur nos vouloirs. Bien que la liberté ne soit pas tellement inhérente à l'âme qu'elle soit perceptible jusque chez l'enfant ou qu'elle soit conservée dans les états d'ivresse, de sommeil ou de folie, cependant, ce principe absolu et divin de la vie peut être décelé... dans les mouvements variés du corps et dans chaque acte de décision raisonnée. C'est ce principe (surtout lorsqu'il poursuit des buts moraux) qui manifeste sa puissance créatrice dans ses actes extérieurs. C'est lui qui exprime et affirme dans l'être fini et temporel la puissance de cette raison *absolue* et *substantielle (souchtchestvitelny)* à laquelle *nous appartenons* bien plus qu'elle ne *nous appartient*, et qui, dans ses *applications* à la vie, s'appelle raison *pratique* [3]. »

« Ce principe de l'activité créatrice, seul positif, repose, comme on le dit, sur lui-même et, ne présupposant par son idée que lui-même, sait garantir les droits de sa majesté de toutes les illusions qui troublent si souvent la volonté. Mais entrant en rapport avec d'autres forces qui, plus ou moins, le limitent, c'est-à-dire, le nient, il peut, en absorbant l'ordre de leur vie, surmonter leurs limitations et les diriger vers des buts infinis, par exemple, élever la pensée jusqu'au savoir absolu, l'imagination jusqu'aux idéaux vivifiants, les émotions du cœur jusqu'à la sympathie avec l'humanité tout entière, avec

[1] A. Galitch, *Kartina tchélovèka*, Saint-Pétersbourg, 1834. Ce *Tableau* est une anthropologie qui embrasse la psychologie aussi bien que la sociologie. L'idée maîtresse de Galitch est celle de l'évolution. L'homme évolue, en développant ses facultés (qu'il porte en germe), de la vie inconsciente et animale de la tendance et de l'instinct à celle de la volonté et de la liberté. Cela rappelle assez les conceptions de Schad, cf. plus haut, p. 58, ce qui ne veut pas dire que Galitch en ait été influencé. Ce sont des lieux communs de l'époque. D'ailleurs, ainsi que l'a montré M. Chpet (*op. cit.*, p. 118), Galitch s'est surtout inspiré d'un ouvrage de Suabedissen, *Grundzüge der Lehre vom Menschen*, Marburg u. Cassel, 1829.

[2] V. Lannes, « Le mouvement philosophique en Russie », *Revue philosophique*, 1892.

[3] *Kartina tchélovèka*, p. 251.

la nature. Étant en elle-même morale et *ne participant pas au péché parce qu'elle est engendrée par Dieu* (*Ép. de saint Jean*, I, III, 9), la liberté illumine la volonté en l'élevant ainsi à la dignité de *libre*, c'est-à-dire, bien intentionnée (voulant le bien, *blagonamêrennoï*) car la liberté n'appartient qu'au bien. L'homme, animé d'une volonté mauvaise, est plongé dans l'esclavage, qu'il cache aux autres et que lui-même, de sang-froid, il condamne... [1] »

« Mais la liberté... ne fait pas ce qui lui plaît, elle ne se permet pas de choisir ce que » veut l'individu « mais uniquement ce qu'exige de nous la vie primordiale et divine, dont la volonté est la loi sacrée de la créature ; en d'autres termes, elle ne se permet de vouloir que ce qu'elle doit faire ; non point cependant parce qu'elle serait soumise à un pouvoir extérieur, ou serait entraînée par des *causes* intérieures, mais parce que, *par elle-même*, elle a surmonté toute nécessité interne aussi bien qu'externe, parce qu'elle s'est libérée de tous liens (chaînes)..., parce que, par là même, elle a parfaitement accompli la loi et reste ainsi placée au-dessus de la loi dont elle n'a plus besoin ; elle est *gratiae particeps*. »

« Comme la nature *doit* faire tout ce qui se passe en elle, de même doit agir l'homme libre pour lequel il n'existe plus ni choix, ni intention, ni arbitraire... La différence n'est que dans le fait que ce dernier *se donne lui-même* la loi de ses mouvements, la *connaît*, et, par conséquent, *librement* agit nécessairement de telle manière et non de telle autre, tandis que les lois de la nature lui sont prescrites par un pouvoir extérieur, ne lui sont pas données par elle-même et agissent sans qu'elle les connaisse ni les comprenne. C'est pourquoi les devoirs moraux n'existent que pour la volonté et lui sont donnés par la liberté... qui librement et consciemment s'impose des chaînes d'or. Car, bien qu'elle soit supérieure à tout mécanisme qui régit l'être des créatures, elle n'est pas, pour cela, en dehors de toute loi et n'est nullement livrée au hasard aveugle [2]. »

« Il est tout aussi absurde de vouloir expliquer l'origine de la liberté morale qu'il est absurde de vouloir expliquer l'origine de la vie, de la raison, de Dieu, c'est-à-dire, de tout être essentiel qui, ne présupposant rien en dehors de lui-même, se rit des démonstrations : en effet, ces dernières déduisent toujours une vérité (subordonnée) d'une autre vérité (super-ordonnée). C'est justement cet ordre-là qui nous fait défaut ici. Brisant la marche de la causalité extérieure, elle (la liberté) sait elle-même *commencer* une série de phénomènes que relie le rapport de dépendance... », mais elle-même, elle n'y est pas soumise [2]. Ces idées sont belles, malheureusement, elles n'appartiennent pas à Galitch. S'il est certainement exagéré de dire avec M. Chpet

[1] *Kartina tchélovêka*, § 252.
[2] *Ibid.*, § 254.

que le livre de Galitch n'est qu'une adaptation de l'ouvrage de Suabedissen, et que la part personnelle de Galitch s'y réduit à quelques enjolivements de style et à la russification de quelques exemples historiques de l'auteur allemand (ainsi à Néron Galitch substitue Ivan le Terrible, parle de de S. Serge de Radonèje là où Suabedissen évoque S. Benoît, etc.), il n'en reste pas moins vrai que le travail de Galitch est fort peu original.

Les contemporains d'ailleurs ne s'y trompèrent pas [1]. Galitch était déjà dépassé. Il avait contribué à la formation d'un public philosophique qui n'avait plus besoin de lui et qui commençait à appliquer à l'œuvre tout entière de Galitch le jugement sévère mais juste au fond que, déjà en 1831, l'auteur anonyme d'un compte rendu paru dans le *Télescope* (ce fut selon toute probabilité, Nadejdine) avait porté sur sa *Logique*, « selon Klein » : « La logique de Klein, présentée en russe en résumé par notre penseur bien connu M. Galitch, appartient à l'école de Schelling. Cependant, M. Galitch en a exclu tout ce qui portait le sceau de la tautologie transcendantale. On n'y trouve que les thèses et les propositions composant le bagage habituel de la logique... et l'on peut à peine percevoir quelque différence avec celles de Karpe ou de Jacob [2]. Par conséquent, son apparition n'est pas une acquisition bien riche pour notre littérature philosophique. » Néanmoins, la médiocrité de Galitch en tant que penseur ne doit pas nous faire oublier le rôle important qu'il a joué dans l'histoire de l'éducation philosophique de la Russie, et cela malgré la courte durée de son enseignement universitaire. La nourriture spirituelle qu'il donnait peut nous paraître assez fade, mais ses lecteurs n'en auraient — au début — point supporté de plus substantielle.

Nous avons raconté plus haut dans quelles circonstances prit fin la carrière universitaire de Galitch [3]. Vellanski ne fut pas inquiété. Rounitch, à qui il était pourtant suspect, n'avait pas su découvrir dans les œuvres et les

[1] *Rapport de l'Académie des sciences sur la quatrième attribution du prix Demidov pour l'année 1834*, « Ottchet o tchetvertom prisoujdénii Démidovskikh prémiï », *Journal Ministerstva Narodnago Prosvèchténiia*, 1835, vol. VII, pp. 101 et suiv. Remarquant qu'aucune des grandes œuvres allemandes ou françaises n'est encore traduite en russe, le rapporteur (Fischer) continue : « L'entreprise de l'auteur, qui s'est imposé la tâche de recueillir les pensées les plus importantes chez les meilleurs anthropologistes modernes et de les unir en un tableau... est donc très méritoire. Nous ne pouvons ne pas louer le choix des matériaux fait par lui... La variété et l'étendue des vues exposées par l'auteur aurait, à elle seule, permis de reconnaître... l'influence des psychologues allemands; d'ailleurs, l'auteur l'avoue franchement. Néanmoins, son travail n'est pas une simple compilation... »

[2] *Téleskop*, 1831, nº 20, pp. 551 et suiv., cité par M. Chpet, *op. cit.*, p. 134. Ce texte porte : « Jacobi » ce qui n'a pas manqué d'étonner M. Chpet. Or, il est de toute évidence qu'il s'agit d'une simple coquille, et qu'il faut lire non pas Якоби mais Якоба.

[3] Cf. *supra*, p. 80 et suiv.

cahiers de cours du philosophe les doctrines subversives qu'ils contenaient [1]. Extérieurement, l'enseignement de Vellanski était, en effet, irréprochable. Il ne touchait jamais aux questions dangereuses, ni à Dieu, ni au droit naturel. On le laissa en paix continuer à professer sa *Naturphilosophie* okenienne déguisée en science de la nature. D'ailleurs, il avait pris ses précautions et insistait peu sur le côté purement métaphysique de sa doctrine. A vrai dire, c'était celui qui l'intéressait le moins. Ce qui le préoccupait, c'était réellement l'application des principes de la philosophie à la science de la nature. Quant à ces principes eux-mêmes, il les avait appris et acceptés une fois pour toutes. En outre, il avait de moins en moins de lecteurs et d'influence. D'élèves, à proprement parler, il n'en avait jamais eu. Il se plaignait d'avoir, pendant toute sa vie, « clamé dans le désert » [2].

Il n'avait ni tout à fait tort, ni tout à fait raison. Le désert ne s'était formé autour de lui et de son œuvre que pendant les années vingt et trente, et cela pour une raison bien simple : le stade de pensée philosophique qu'il représentait était déjà dépassé [3]. Sous l'influence de l'enseignement de Davydov et de Pavlov il s'était formé à Moscou un public auquel ses œuvres ne suffisaient plus. Il était devenu illisible sans s'en être aperçu lui-même.

***

Davydov et Pavlov n'ont pas été, non plus, des penseurs originaux et indépendants. Au fond, cela ne doit guère nous surprendre. Comment pourrait-on s'attendre à rencontrer un philosophe véritable dans la Russie d'Alexandre Ier ou de Nicolas Ier? La philosophie est le dernier des fruits d'une civilisation ; comment peut-on vouloir que la Russie, qui, à l'époque qui nous occupe, ne possédait encore ni science, ni art, ni même littérature, qui n'avait aucune tradition de pensée, ait pu produire des « penseurs » indépendants et originaux? Comment peut-on — comme le font trop souvent

[1] La doctrine de Vellanski, étant une reproduction de celle d'Oken, impliquait, en effet, le panthéisme, ou du moins la négation de la personnalité divine. Vellanski lui-même, comme Pavlov et Davydov, faisait une réserve au profit de la théologie et de la religion établie, mais sans se préoccuper de les mettre en accord avec les fondements de sa philosophie.

[2] Vellanski, *Lettre à Pavlov*, 29 mai 1834, ap. Bobrov, *op. cit.*, p. 228 : « J'aurais bien voulu avoir soit des adversaires, soit des collaborateurs dans le domaine des sciences physiques. Mais voilà que depuis trente ans je clame dans le monde savant de la Russie comme une voix dans le désert. »

[3] Rien n'est plus remarquable que cette maturation rapide : les élèves surpassent leurs professeurs de toute une tête. La génération des slavophiles ne se contente plus de manuels. Polévoï, au contraire, faisait encore son éducation philosophique à l'aide des livres de Vellanski.

les historiens de la pensée russe — reprocher aux Davydov et Pavlov, aux Galitch et Vellanski de n'avoir été que ce qu'ils ont été? Il y a très certainement dans ces reproches, ainsi que dans les jugements sévères qu'on porte sur eux, pas mal d'ingratitude ; pas mal aussi d'orgueil national blessé.

On oublie trop, à notre avis, qu'un philosophe véritablement original est quelque chose d'extrêmement rare ; que les penseurs originaux ne pullulaient nullement à cette époque — d'ailleurs, à vrai dire, à aucune autre époque — dans des pays bien plus favorisés et bien plus cultivés que la Russie. Les innombrables professeurs de philosophie dont les universités allemandes étaient pleines n'étaient pas tous des Schelling et des Hegel ; les Steffens et les Oken étaient tout aussi rares. Et quant au reste, — tous ceux dont aujourd'hui on ne sait plus le nom, — ils étaient à peu près de la valeur de leurs collègues moscovites. Au fond, c'était déjà bien beau d'avoir pu les produire ; désirer davantage serait péché d'orgueil.

Davydov et Pavlov avaient quand même fait œuvre utile. Ils avaient essayé de propager le goût de la culture philosophique, et ce n'est pas leur faute s'ils n'y ont pas entièrement réussi. Ils ont quand même su inculquer à leurs élèves, du moins à quelques-uns d'entre eux [1], l'amour de la philosophie et le désir de l'étudier. Ils n'avaient pas prêché dans le désert ». Il faut bien dire que le terrain où ils agissaient était infiniment plus favorable que celui de Galitch ou de Vellanski. L'Université de Moscou était le seul endroit de la Russie où la philosophie pût trouver des adeptes [2].

Élève du kantien Buhle, auquel il doit surtout des connaissances relativement solides en matière d'histoire de la philosophie, Davydov [3] avait enseigné successivement la philosophie, les mathématiques (il a traduit

[1] Davydov fut le maître du prince Odoevski, et jouissait d'une grande autorité dans son milieu. Pavlov a été le maître de Vénévitinov. Cf. *Mnémozina*, III, p. 180, note; *ibid.*, IV, p. 160 et *Vèstnik Evropy*, 1823, n° v, p. 69 où le prince Odoevski parle des articles de Davydov sur l'histoire de la philosophie et de ses « articles très nouveaux et extrêmement importants pour la philosophie ».

[2] Nous avons dit plus haut (p. 17) que l'Université de Moscou était considérée par la noblesse moscovite comme quelque chose qui lui appartenait, à quoi la société s'intéressait et où les meilleures familles envoyaient leurs enfants. Nous avons parlé également du « libéralisme moscovite ».

[3] Davydov jouit d'une très mauvaise réputation personnelle. Ce fut un homme très « accommodant » et sachant bien comment il fallait agir pour gagner la faveur des puissants du jour, ce qui fait que l'on met parfois en doute l'existence chez lui d'opinions philosophiques quelconques. Au début de sa carrière, il enseignait d'après les manuels reçus, en 1817-1819 d'après celui de Snell; « en philosophie, dit M. Milioukov, il fut aussi opportuniste que dans la vie ». V. *Glavnyia tétchéniia rousskoï istoritcheskoï mysli*, pp. 296 et suiv. Le jugement de M. Milioukov sur Davydov n'est pas ferme : il trouve chez lui « une lutte entre l'empirisme de Locke et l'idéalisme de Schelling » et, en suivant Filippov (*op. cit.*, *Rousskoé Bogatstvo*, 1894, n° 8, p. 117), M. Milioukov écrit : « Davydov n'était pas un schellingien, mais penchait, au contraire, vers les idées empiristes. »

le *Cours*... de Francœur) et les lettres, aussi bien à l'Université de Moscou qu'à la « Noble pension universitaire ». Il avait joué un grand rôle dans la formation intellectuelle des jeunes « philosophes » *(lioubomoudry)*. C'est à ce titre qu'il nous intéresse particulièrement.

Il est assez difficile de caractériser l'attitude philosophique de Davydov, mais non point à cause de la difficulté de ses œuvres ni de la complexité de sa pensée. La complexité était précisément ce qu'il craignait le plus : il s'était proposé de démontrer que la philosophie peut être parfaitement simple [1]. On peut admettre que cette simplicité est faite d'un manque de profondeur [2], et ses idées, pour claires qu'elles soient, sont assez vagues.

La thèse de doctorat de Davydov, consacrée à François Bacon [3], est encore une œuvre d'élève. Bacon est pour lui, comme d'ailleurs pour tous les historiens de son époque, le réformateur de la philosophie, celui qui a libéré les sciences des formules mortes et des subtilités de la scolastique, celui qui a posé les bases de la réforme de la science en faisant valoir le rôle et la valeur de l'expérience. « La doctrine de Bacon, écrit-il, s'est répandue partout et fut la lumière bienfaisante qui a éclairé les temps modernes. Aucune « secte » philosophique, à part celle de Socrate, n'a peut-être produit de talents aussi puissants que la secte baconnienne de la philosophie empirique ». Davydov range dans cette « secte empirique » Locke, Condillac, d'Alembert et Bonnet qui « ont rendu de grands services à la métaphysique ». La philosophie morale a trouvé, selon lui, un fondement solide dans les travaux de Harrington, de Hutcheson, etc... « Dans toutes les écoles de la philosophie moderne on remarque une méfiance envers les hypothèses, une aversion en ce qui concerne les opinions enthousiastes ; on y trouve la recherche des principes et l'analyse des sentiments moraux, le besoin de l'évidence spéculative *(otchévidnosti oumozritelnoï)*... l'emploi rigoureux de la méthode, l'union de la philosophie avec les productions de l'esprit et du goût, son application au langage, l'emploi de la physiologie pour expliquer les puissances de l'âme, le rapprochement de toutes les connaissances par la philosophie. »

« Le désavantage de la philosophie empirique, comme, en général, celui de la sagesse et de la vertu, consiste dans sa modestie, elle n'a rien de mysté-

[1] Cf. Davydov, *Opyt istorii filosofii*, Moscou, 1820, préface, *in fine* : « Je serai bien récompensé si l'on dit que la philosophie peut être simple, simple comme l'est toute pensée bien déterminée. »

[2] Davydov, *Tchténiia o slovesnosti*, vol. II, Moscou, 1837, p. 239 : « Nous ne pouvons pas connaître le monde extérieur par l'intuition intellectuelle : il est en dehors de nous. »

[3] Davydov, *O filosofii Frantsiska Bacona*, Moscou, 1815.

rieux, de ce qui habituellement exalte la passion et enflamme l'imagination ; ses règles sont simples et s'accordent avec la raison. Elle est réellement cette déesse de la sagesse, glorifiée par Cicéron, c'est elle que Diogène cherchait avec sa lanterne, et que Démocrite, qui ne l'avait point trouvée, prétendait cachée au fond d'un puits [1]. »

Davydov adore ces kyrielles de noms. Il aime faire valoir son érudition [2], et indique soigneusement ses sources. Ainsi, dans la préface de son histoire de la philosophie, une sorte de manuel qu'il avait composé pour les élèves de la « Noble pension universitaire », il indique lui-même le caractère de compilation de son livre, qui est encore moins personnel que celui de Galitch.

« Dans plusieurs endroits, dit-il, je me suis fait l'honneur de traduire l'œuvre du célèbre philosophe (il s'agit de Dégérando) ; dans d'autres, j'en ai extrait les idées les plus importantes ; en certains enfin, je me suis permis de ne pas être d'accord avec le grand écrivain : il m'a appris lui-même à douter [3]. »

Sa logique, dans laquelle Magnitski avait reconnu l'esprit pernicieux de Schelling, n'est pas plus que son histoire une œuvre originale. C'est une compilation et même une compilation assez mal faite. Pour son manuel, Davydov faisait flèche de tout bois [4].

[1] *Op. cit.*, p. 113.

[2] Dans son discours inaugural (v. plus bas, p. 121.) il cite : Leibniz, Descartes, Fichte, Schelling, Herbart, Eschenmeyer, Thanner, Klein, Kant et même Vellanski et Pavlov.

[3] M. Davydov, *Opyt roukovodstva k istorii filosofii*, Moscou 1820, préface. Cf. Chpet, *op. cit.*, p. 94. M. Chpet insiste avec raison sur l'importance de l'œuvre de Dégérando. En effet, Karamzine l'appelle déjà : « le premier métaphysicien de l'Europe ». Les traductions de ses œuvres ont paru dans le *Vestnik Evropy* dès 1802. La revue *Syn Otétchestva* publie des traductions des articles du philosophe (1825, N XXIII et 1828, N CXVII) et même des traductions d'articles critiques qui lui sont consacrés; ainsi, en 1826, celui de Renouard, de la *Revue Encyclopédique*, analyse du livre : « Du perfectionnement moral ou de l'éducation de soi-même par M. Dégérando, Membre de l'Institut de France ». Cf. aussi *Moskovski Telégraf*, 1827, n° 15, *Athénée*, 1828, n° 3, *Moskovski Almanakh*, 1830.

[4] Davydov, *Natchalnyia osnovaniia logiki*, Moscou, 1821. Le général Pisarev curateur de l'Université de Moscou, répondant à la dénonciation de Magnitski, écrivait que la logique de Davydov n'était qu'une compilation où l'introduction était entièrement tirée de la logique de Wagner et le reste pris chez Locke, Condillac, Kiesewetter, Buhle, Gérando, Humares et autres. Or, il est peu probable que le brave général possédât des connaissances philosophiques suffisantes pour reconnaître lui-même les emprunts de Davydov. C'est certainement ce dernier qui lui en a fourni la liste. Quoi qu'il en soit, le général Pisarev prend la défense de son subordonné : « Ainsi donc, poursuit-il, M. Davydov n'a rien ajouté lui-même, ou très peu, seulement pour lier ensemble les passages qu'il emprunte. » On ne peut donc le rendre responsable des opinions que l'on trouve dans son livre. « C'est pourquoi, s'il s'était trompé dans le choix des passages, on aurait dû lui indiquer ses erreurs, d'une manière moins sévère et plus chrétienne, et en même temps lui indiquer d'autres textes, meilleurs, si l'on en a trouvé chez des écrivains étrangers. Que l'on me pardonne cette défense de mon subordonné, mais, bien que le professeur Davydov se soit occupé de philosophie, il ne s'ensuit nullement qu'il soit un homme dangereux,

Il ne faut cependant pas être trop sévère pour Davydov. C'était avant tout un professeur. Or, il n'est nullement nécessaire que tout professeur de philosophie soit un penseur profond, et que tout manuel soit une œuvre originale et puissante. Il est même très heureux qu'il n'en soit rien. D'ailleurs, Davydov n'a pas la moindre prétention à l'originalité, et c'est avec une grande candeur qu'il nous fait part, dans la préface de sa logique, de ses aspirations philosophiques : « J'ai cherché à réunir autant que possible les principes empiriques de Locke et de Dégérando avec l'idéalisme raisonnable *(blagorazoumnym)* de mon maître, l'inoubliable Buhle, et du célèbre Kiesewetter [1] ». Ne nous étonnons point de ce désir d'« unir » l'idéalisme kantien avec l'empirisme de Locke : ainsi que le dit très justement M. Chpet (*op. cit.*, p. 182), c'est l'aspiration classique de la *Professorenphilosophie* du début du XIX^e^ siècle qui voudrait obtenir enfin quelque chose de clair, de simple, quelque chose qui soit admis par tout le monde, quelque chose de raisonnable ; une philosophie, en somme, que l'on puisse véritablement enseigner et apprendre, une philosophie pour l'étude de laquelle on aurait pu avoir des manuels reconnus.

Les jugements historiques de Davydov ne doivent pas non plus nous étonner outre mesure [2]. S'il compte parmi les « sectateurs » de Kant, Bouter-

car il y a une grande différence entre un philosophe véritable, c'est-à-dire, amant de la sagesse et les pseudo-philosophes ou libres penseurs (*volnodoumtsy*) de toute sorte »... et Davydov est un véritable philosophe « qui fait son service avec le plus grand soin, selon les indications des autorités : sans objections ni critique (*bez oumnitchaniia*), ces deux ennemis principaux de l'ordre, de la discipline et du respect dû aux supérieurs (*tchinopotchitaniia*) ». Le général Pisarev avait conçu un projet assez original pour éviter les conséquences néfastes de l'enseignement de la philosophie : il estimait que tout irait bien si cette science était divisée et ses parties unies à d'autres enseignements. Ainsi le droit naturel pourrait être enseigné avec le droit positif sous le nom commun de « diplomatique » ; l'histoire de la philosophie serait rattachée à la théologie et l'économie politique au commerce. Voir Féoktistov, *Matérialy...*, I, Saint-Pétersbourg, 1865, pp. 198 et suiv.

[1] Johann Gottfried Kiesewetter (1766-1810), kantien, prof. à Giessen. Son œuvre principale : *Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuen Philosophie für Uneingeweihte*, Tübingen und München, 1795-1805. Sa *Logique* a été traduite en russe en 1817.

[2] Davydov, *Opyt roukovodstva k istorii filosofii*, Moscou, 1820, pp. 123 et suiv. : « Désirant concilier la philosophie empirique avec l'idéalisme, Kant n'a subordonné aucune des deux doctrines à sa rivale, mais il a donné à chacune une dignité particulière. On avait habituellement opposé la raison au sentiment ; or ceci conduit la raison à l'égoïsme et rend le sentiment facile ; Kant assigne à chaque faculté une place déterminée dans l'âme, considérée comme leur centre. Quelle différence y a-t-il donc entre Locke et Kant ? Si l'on envisage Locke comme un empiriste absolu, et Kant comme un idéaliste absolu, si l'on y ajoute la nouveauté de la terminologie du philosophe allemand, il est facile de trouver une contradiction entre eux. Mais, en fait, Kant a-t-il nié le fondement principal de Locke, fondement établi par Bacon, emprunté à Zénon le stoïcien, Aristote, Aristippe, Hippocrate et Socrate ? Leurs principes sont les mêmes. Voudra-t-on dire que Kant a attribué à l'âme une action propre, arbitraire et volontaire ? Mais Locke non plus ne l'avait point nié, et Locke

veck, Fichte, Bardili et Schelling, c'est au fond lui qui a raison. Nous devons, comme avec beaucoup de raison le fait valoir M. Chpet [1], nous reporter un siècle en arrière : alors tout le monde — ou presque — était kantien, et les jugements de Davydov se retrouvent chez la plupart de ses contemporains. Malgré les divergences intérieures, on se sentait issu de Kant, on appartenait à « la philosophie moderne », à la philosophie critique, idéaliste, par opposition au dogmatisme. Les classifications des contemporains ne concordent pas toujours avec les jugements de l'histoire.

Davydov « préférait » Schelling à tous les autres philosophes allemands [2]. Mais cette « préférence » n'avait rien d'exclusif. Il était idéaliste, mais cela ne l'empêchait nullement de voir dans la psychologie la doctrine fondamentale de la philosophie [3], pas plus que cette dernière opinion ne l'empêchait de voir la valeur principale de la philosophie dans son rôle pratique. « L'objet de la philosophie », écrit-il, « est de former l'intelligence par la vérité et le cœur par la vertu. Le philosophe étudie la nature et en utilise les trésors pour atteindre une vie heureuse. Il observe l'homme dans différents pays, à différentes époques et dans différentes circonstances, et use des résultats de son investigation pour son propre bien comme pour celui de son prochain [4]. C'est encore une fois, le professeur et l'éducateur qui parle (l'*éducation* de la jeunesse était une des tâches principales de la « Noble pension »). Le moralisme de Davydov n'est pas, non plus, quelque chose d'isolé. Tout le monde cherchait à réconcilier la science et la morale, la philosophie et la religion. Davydov est seulement, un peu plus que la plupart de ses contemporains, préoccupé de ne point se brouiller avec la religion, — n'oublions pas qu'il habitait la Russie et qu'il vivait à l'époque d'Alexandre Ier et de Magnitski.

disait aussi que la faculté de connaître par les perceptions et les impressions sensibles n'appartient pas aux organes mais est une faculté de l'âme. L'adjonction de Leibniz à l'adage des anciens, *nisi intellectus ipse*, signifie la même chose que les mots de Locke : la faculté de connaître est dans l'âme et non dans les objets ni dans les organes des sens ».

[1] M. Chpet, *op. cit.*, p. 92, cite le passage suivant de Kiesewetter : « Avant Kant, les philosophes se répartissaient en deux écoles : les sceptiques et les dogmatiques ; à ces derniers appartiennent *unter den Franzosen ein Descartes, unter den Deutschen ein Leibniz und Wolff, unter den Engländern ein Baco von Verulam, ein Locke...* » (*Op. cit*, 3e éd. Berlin, 1803, p. 23).

[2] *Biografitcheski Slovar Professorov Moskovskago Ouniversitéta*, Moscou, 1855, vol. II, p. 185, s. v. *Ivan Ivanovitch Davydov* (autobiographie) : « Il préférait Schelling à tous les autres philosophes allemands. »

[3] Il ne faut pas, croyons-nous, y voir un point de vue original qui dépasserait la doctrine idéaliste. Davydov avait été amené à son psychologisme tout naturellement en confondant l'intuition intellectuelle de l'idéalisme avec l'introspection psychologique de la philosophie anglaise.

[4] « Aforizmy iz nravstvennago lioubomoudriia », *Vèstnik Evropy*, 1822, juin, p. 201.

Cette tendance se fait bien jour dans les *Aphorismes de la philosophie morale*, parus dans la revue de Katchénovski, *Le Messager d'Europe*, qui avait déjà publié sa thèse sur Bacon. Quelques citations, mieux qu'une analyse, permettront de nous faire une idée de ces *Aphorismes*.

Les œuvres des penseurs antiques (parmi lesquels Davydov nomme Platon, Xénophon, Marc-Aurèle, Cicéron, Sénèque) montrent déjà que l'homme aspire naturellement vers la vertu, la vérité et la beauté. Ce n'est cependant que la révélation divine qui a élevé l'homme à un degré supérieur de dignité et de conscience morales, et qui a remis de l'ordre dans le chaos de notre vie intérieure. « La doctrine du Christ est toujours en accord avec le cœur ; elle nous enseigne des vertus appropriées à nos besoins et également nécessaires à tous [1], » aussi bien que les vertus spécifiques : la foi, l'espérance et l'amour, qu'ignorait encore le monde antique. « Illuminés par la lumière de cette doctrine sublime et parfaite, les penseurs modernes ont effectué la synthèse de la lumière de la raison avec celle de la foi. Mosheim, Baumgarten, Crusius, illustres par leur science profonde ainsi que par la connaissance du cœur humain, Fergusson, Hutcheson, Garve, Reinhard, Klein prouvent l'accord de la voix profonde de la raison avec la conscience. Ils nous inspirent l'amour du perfectionnement moral qui ne consiste que dans l'adoration de la Providence : c'est la loi principale de la morale et la source unique du véritable bonheur de l'homme. Dans leurs œuvres nos devoirs sont déduits des profondeurs de nos cœurs, du sentiment moral qui détermine le bien et le mal. Ils ont, en suivant l'exemple des naturalistes, fondé la science de la morale sur l'expérience et l'observation. Il faut aussi signaler les œuvres de Sulzer et de Bonnet, pour leurs études sur la nature, qui manifeste partout la sagesse et la bonté de la Providence. Les œuvres de La Bruyère et d'Addison sont utiles pour l'étude du cœur humain. Enfin, sont dignes d'estime les ouvrages qui propagent l'amour de la méditation, tels sont les *Nuits* de Jung et *le Génie du Christianisme* de Chateaubriand [2]. »

La science de la morale peut être divisée en trois parties : 1° celle qui traite de la *volonté ;* 2° celle qui traite des *vertus ;* 3° celle qui s'occupe des moyens à employer pour y parvenir. Nous arrivons ainsi à la définition de la morale : science qui nous enseigne le *perfectionnement de la raison pratique*. En effet, la vertu, la beauté et la vérité sont unies entre elles d'une manière indissoluble ; par conséquent, désirer le bien et penser la vérité n'est qu'un seul et même acte de l'âme. D'où l'on peut conclure aux rapports étroits

[1] Davydov, « Aforizmy iz nravstvennago lioubomoudriia » *Vestnik Evropy*, 1822, juin, p. 202.

[2] *Ibid.*, pp. 203-204.

entre la raison et la volonté ainsi qu'à la liberté de cette dernière. « Les règles de la loi morale sont fondées sur la *raison*, ... c'est pourquoi toutes les vérités de la morale sont en accord parfait avec les règles immuables de la religion, car la raison n'est qu'un reflet de la Raison éternelle par qui tout ce qui est, est ». Pour bien agir, il fut penser juste... En effet, toutes nos passions ne proviennent que d'un désaccord et d'un déséquilibre entre nos sentiments et notre raison... Or, guidés par la raison, nos sentiments peuvent devenir moraux... L'homme parfaitement moral est celui qui pense et qui sent *justement* ».

« L'homme possède un *sentiment moral* qui est le principe de son action, et qui consiste dans un besoin d'harmonie et de sympathie... Or, sans sentiment moral, la raison est stérile, sans la lumière de la raison, le sentiment est aveugle... L'homme poursuit naturellement son bonheur — mais ce bonheur n'est que le besoin d'*une harmonie des sentiments*. Le bonheur de l'homme vertueux consiste ainsi dans le bien de tous et de chacun... Les sentiments moraux fondent ainsi l'état social, et c'est dans la société que l'homme vertueux se réalise comme être moral, remplit ses devoirs et use de ses droits [1] ».

Quel mélange curieux de noms, de doctrines, de réminiscences ! Tout y est : la raison pratique et les idées innées, la morale fondée en raison qui est en même temps celle du sentiment ; l'expérience et l'observation de la nature humaine voisinent paisiblement avec l'adoration de la providence, et La Bruyère est nommé à côté de Jung-Stilling ! Davydov croyait probablement avoir fait « une synthèse ». Mais, encore une fois, ne soyons pas injuste : Davydov savait, parfois, s'élever au-dessus de la vulgarisation et se rapprocher de la pensée philosophique, de la compréhension véritable de ses problèmes. Dans la leçon inaugurale du cours de philosophie dont il fut chargé à l'Université de Moscou, il pose le problème de la philosophie, considérée en tant que science, de la possibilité du savoir en général et du savoir philosophique en particulier ; s'il ne parvient pas, comme il le croit lui-même, à améliorer les définitions et les solutions de « Platon, Wolff, Fichte et Schelling », du moins montre-t-il une connaissance assez précise de la philosophie contemporaine et quelque aptitude à la comprendre.

On sait que le cours de Davydov se termina aussitôt commencé. N'a-t-il fait qu'une seule leçon? En a-t-il donné trois [2]? Pas davantage en tout cas. Le cours et la chaire furent supprimés (Gontcharov dans ses souvenirs raconte

[1] Davydov, etc., pp. 206-207.

[2] Voir E. Bobrov, *Litératoura i prosvéchtchénié v Rossii XIX véka, Matérialy*, fasc. II, Kazan, 1901, pp. 216 et suiv.

que cela fut fait par ordre de l'empereur. Un aide de camp aurait assisté à la leçon inaugurale et aurait trouvé les idées de Davydov subversives), et Davydov lui-même fut transféré à la chaire de littérature [1].

Il est curieux de noter que la censure, particulièrement sévère à cette époque, n'avait rien trouvé de répréhensible dans le travail de Davydov, qui put, sans être inquiété, publier sa leçon. C'est à l'analyse de cette leçon que nous allons procéder maintenant.

Le discours commence par un éloge grandiloquent de la philosophie « qui, il y a deux mille ans, avait été considérée comme la fondatrice des villes, l'inventrice des arts et des sciences [2], le guide vers la vertu et la vérité, et qui, malgré cela, comme la sainte doctrine de la religion, avait eu ses persécuteurs et ses martyrs ». « Consolons-nous cependant par la pensée que tous les efforts pour affermir l'intolérance et l'ignorance, sont vains. L'esprit, illuminé par la vérité... se détourne des ténèbres et ne revient pas en arrière ; la voix puissante de la connaissance de soi ne se tait point dans les âmes bien nées et les conduit vers des pensers difficiles et glorieux ». Il est possible qu'à ses jeunes élèves la rhétorique de Davydov ait donné l'impression d'un enthousiasme véritable. Le raisonnement de Davydov suit le schéma suivant : chaque science possède une matière et une forme, la philosophie possède et une matière et une forme, par conséquent, la philosophie est une science [3].

Les différents modes de la connaissance se déterminent d'abord du point de vue de l'objet connu (par la matière de la connaissance, c'est-à-dire, Dieu, la nature, l'homme), ce qui donne lieu à la classification des sciences en théologiques, physiques, et anthropologiques, ensuite, du point de vue du sujet connaissant, par la forme du savoir; on obtient alors une division de la connaissance en trois modes : « la connaissance empirique, la connaissance rationnelle et la connaissance transcendantale qui synthétise les deux pre-

[1] V. Gontcharov, « Ouniversitétskiia vospominaniia », *Vèstnik Evropy*, 1887, vol. IV, p. 192. Gontcharov n'a pas aimé Davydov, Aksakov non plus et leurs souvenirs sont sévères pour lui. Cf. K. Aksakov « Vospominaniia », *Den*, 1862, n° 40, ap. Bobrov, *op. cit.*, p. 220 : « Quant à Davydov, je n'en dirai qu'une seule chose : dans son cours imprimé se trouve le passage suivant : lorsque nous décrivons les grands hommes nous employons des vers longs, parce que nous nous les représentons comme étant de grande taille. « Gontcharov, « Ouniversitetskiia vospominaniia », *Vèstnik Evropy*, 1887, vol. IV, pp. 508-509 : « Du cours de Davydov les auditeurs ne rapportaient que des phrases plus ou moins belles, qui laissaient transparaître l'indigence de la pensée, le manque de contenu. L'étincelle, le feu sacré lui manquaient... »

[2] *Vstoupitelnaïa lektsiia o vozmojnosti filosofii kak naouki, pri otkrytii filosofskikh tchténi v Moskovskom ouniversitétè, tchitannaïa Ivanom Davydovym, 1826 goda, maia 12* (Leçon inaugurale, etc.), Moscou, 1826. *Po Schellingou*, remarque Davydov dans sa notice autobiographique dans le *Biografitcheski Slovar Professorov Moskovskago Ouniversitéta*, vol. II, p. 194.

[3] *Ibid.*, p. 13.

mières ». Cette dernière est le mode de connaissance propre de la philosophie et l'on peut répartir toutes les sciences en trois groupes : empiriques, rationnelles et philosophiques. La connaissance empirique, poursuit Davydov, porte sur l'extérieur des choses, sur les phénomènes ; la connaissance rationnelle a pour objet l'essence même de la chose, ou la chose en soi ; mais la connaissance parfaite, synonyme de la connaissance philosophique, exige la synthèse des deux, et doit embrasser l'être nouménal aussi bien que l'être phénoménal, sans en négliger aucun.

Le monde connu par les sens, l'*objectivitas*, se nomme « pour la brièveté » (*dlia kratkosti*) la nature ; l'esprit qui possède l'intuition du monde extérieur et de soi-même, le sujet-objet, c'est « simplement » l'homme ; la création, c'est-à-dire « l'homme et la nature pris ensemble », nous permet de nous élever à la connaissance du Créateur, connaissance qui est « achevée » par la révélation divine [1].

La connaissance de l'être phénoménal nous est donnée par l'intuition sensible et la pensée discursive. La perception sensible nous permet de connaître les qualités des choses, la pensée y apporte la détermination et l'exactitude. La multiplicité du phénomène dans la nature et dans l'homme nous est donnée dans la forme de la spatialité (corporéité) et dans celle de la durée (la vie). Tout ceci ne peut être donné à l'esprit qu'à la condition d'un accord entre ses lois avec celles de l'être phénoménal [2], et par conséquent, le problème de la possibilité de la connaissance ne peut être résolu que si l'on admet l'identité de l'être et du savoir [3].

« Tout ce qui est perceptible doit être connu par l'esprit, et comme cela n'est possible que si les lois de l'esprit connaissant sont conformes aux lois de l'existence des phénomènes, il est clair que les formes du savoir s'accordent avec les formes de l'être et peuvent être expliquées réciproquement. »

Or, comme toutes les questions partielles et spéciales que posent les différentes sciences impliquent la solution du problème de la connaissance en général et sont subordonnées à cette solution, il est évident que le principe premier de la philosophie [4] doit être indépendant des principes de toutes les autres sciences, et doit par conséquent être un principe absolu. Ce principe absolu de tout savoir ne peut être trouvé que là où l'objet et le sujet sont identifiés d'une manière immédiate et directe, où la représentation est

[1] *Vstoupitelnaïa lektsiia*, etc., p. 14.
[2] *Ibid.*, p. 15.
[3] On sent ici bien des réminiscences de Schelling.
[4] *Ibid.*, p. 23 : « La philosophie doit démontrer l'unité et l'identité des lois des deux mondes, du monde idéal et du monde matériel, montrer l'identité de l'être et du connaître. »

identique à l'objet représenté, c'est-à-dire, dans la conscience de soi (*cognitio sui ipsius*) qui, réalisant en fait l'union du savoir et de l'être, est, par conséquent, le principe de la possibilité du savoir aussi bien que celui de la possibilité de l'être (*principium cognoscendi et fiendi*).

Davydov cherche à rapprocher cette conception du *cogito* de Descartes : « Je sais que je suis », dit-il, voilà le principe essentiel de toute philosophie. « Le Moi est l'idée de la philosophie et c'est de là que l'on déduit les idées du bien, du vrai, et du beau. »

Notre existence temporelle et terrestre montre bien que nous sommes des êtres déchus. Nous ne possédons plus les idées dans leur clarté et leur pureté. Ces idées furent l'apanage du premier homme, qui les a reçues avec la vie. Quant à nous, nous ne les percevons que dans la nature qui est leur reflet. En effet, la nature visible est une réflexion de l'esprit dans la matière, de l'idéal dans le matériel. On ne peut, par conséquent, expliquer la nature sans recourir à l'esprit, ni l'esprit sans se tourner vers la nature, et c'est pourquoi le système de la philosophie doit être une synthèse des idées et des concepts dans l'unité de la vision spirituelle.

Or, bien que l'homme soit déchu de son état primitif, [1] néanmoins, les « idées » primitives se trouvent, et plus ou moins se manifestent, dans chaque homme (les idées primitives, prototypes de l'univers sont celles du bien, de la vérité et de la beauté). C'est sur ces idées que repose la conscience.

La conscience de soi fonde notre existence spirituelle ; en tant que spirituelle, elle participe à la liberté, mais la liberté diminue progressivement à mesure que l'esprit s'engage dans la matière, que la conscience se détourne de l'être purement spirituel pour se tourner vers les phénomènes de la nature.

[1] Notons l'intervention de l'idée de la chute, idée qui n'intervient dans l'œuvre de Schelling que dans sa « seconde philosophie » sous l'influence de Baader et de Boehme. Les schellingiens russes — nous parlons des professeurs — semblent habituellement ne s'intéresser qu'aux œuvres de la première période, surtout, comme nous l'avons vu, à la *Naturphilosophie*. » Leurs élèves étaient plus curieux qu'eux. Ainsi Küchelbecker écrit dans son « Journal » (voir *Rousskaïa Starina*, 1884, vol. XXXXI, p. 346) : « La huitième lettre de Schelling m'a tour à tour ravi et plongé dans l'embarras. Tout ce qu'il dit sur le bonheur et la béatitude (*Glückseligkeit und Seligkeit*) est excellent : je suis absolument d'accord avec lui et Spinoza sur le fait que la béatitude n'est pas une récompense de la vertu, mais la vertu elle-même », et *ibid.*, p. 357 : « J'ai commencé aujourd'hui les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling... Le début de cette œuvre est admirable : quelle profondeur et quelle clarté à la fois ! Je m'agenouille devant le penseur célèbre et lui demande de me pardonner de l'avoir mal compris ! Ce qui me frappe le plus, c'est l'accord de sa doctrine avec celle de la sainte religion chrétienne. » Le *Moskovski Vestnik* publie, en 1830, avec une traduction de fragments des *Vorlesungen über die Bestimmung des Menschen* de Fichte, une série de fragments de lettres privées sur Schelling, par ses auditeurs. Cf. aussi « Petr Vasiliévitch Kirèevski i ego pisma », *Rousski Arkhiv*, 1905, t. II, fasc. 5.

La nature, avons-nous vu, est l'expression de l'esprit dans et par la matière. Davydov esquisse donc un essai de « philosophie de la nature [1] », selon le schéma habituel des schellingiens, distinguant les trois principes de la nature et adoptant la classification de ses forces en magnétisme, électricité et chimisme d'une part, reproductivité, irritabilité et sensibilité de l'autre.

La nature tout entière se réfléchit dans l'esprit, parce qu'elle est unie à l'esprit comme le corps l'est à l'âme. Cette union peut donner lieu à une prépondérance de l'un ou de l'autre de ces deux principes, mais nous trouvons partout et en tout la manifestation et la réflexion des mêmes prototypes spirituels de la vérité, du bien, et de la beauté. Selon la prépondérance de l'un ou de l'autre de ces principes, nous pouvons distinguer trois « mondes » : 1° celui de la nature inorganique, où dans la régularité et les lois du mouvement s'exprime l'idée de la vérité, 2° celui de la nature organique qui manifeste par la téléologie de la structure des corps vivants l'idée de la beauté, et enfin 3° celui de la nature spirituelle où se manifeste l'idée du bien. Cette étude appartient à la philosophie naturelle.

Mais tournons-nous vers nous-mêmes et passons dans le domaine de la philosophie idéale. L'âme nous offre l'expression de ces mêmes idées : l'idée de la vérité se manifeste dans l'activité de la pensée, de l'imagination et de l'intuition intellectuelle ; la sensibilité exprime l'idée du beau dans le goût et le génie ; la volonté incarne l'idée du bien dans les actes du désir et du vouloir.

Notons en passant la définition toute schellingienne de l'art : représentation de l'infini dans le fini, et nous voilà fixés sur le contenu de la philosophie qui embrasse l'univers ou la nature et l'homme [2].

Toutes les connaissances scientifiques se répartissent donc entre deux domaines : les sciences étudient les phénomènes partiels et isolés, la philosophie étudie les lois générales de l'être et du savoir. Elle doit être systématique et complète, et c'est pourquoi, en ce qui concerne « la forme » de la philosophie, Davydov « préfère » celle qui lui a donné « l'identitisme moderne » qui a réussi à relier intérieurement ses parties en un système organique. Davydov, nous le savons déjà, ne veut se brouiller ni avec les anciens ni avec les modernes; c'est ainsi qu'il adopte la définition platonicienne de la phi-

[1] *Vstoupitelnaïa lektsiia*, pp. 30 et suiv.

[2] Dieu reste en dehors de la spéculation philosophique. En effet, toutes les questions se rapportant à l'origine et aux destinées ultimes de l'homme et de la création, toutes les questions concernant la divinité se trouvent déjà résolues, une fois pour toutes par la révélation contenue dans les écrits inspirés. « Les cosmogonies et théogonies des anciens n'ont plus de valeur, ce ne sont que des balbutiements enfantins. » Depuis la venue du Rédempteur nous possédons la vérité, et c'est à la théologie qu'il faut s'adresser pour recevoir la solution de toutes ces questions.

losophie comme « science des idées », quitte à l'adapter à sa manière : « Cette définition, dit-il, indique clairement que son objet est, à proprement parler, l'âme ou l'esprit conscient dans ses rapports avec le monde extérieur. La conscience de soi dirigée *ad extra*, ou la philosophie naturelle, est la même chose que la physique spéculative ou la métaphysique wolffienne; la philosophie idéale, qui est la conscience de soi proprement dite, contient la doctrine de Kant sur la raison théorique et la raison pratique. La philosophie, prise dans sa totalité, en tant que science des idées, est la science de l'âme ou psychologie.

« La science du sujet connaissant englobe celle de l'objet de la connaissance, c'est-à-dire la nature et l'homme, et la psychologie contient, par conséquent, les principes des sciences physiques, anthropologiques et théologiques. Recouvrez de matière la forme géométrique, et vous aurez une représentation de l'univers », et, avec son idée, « le temple de toutes les sciences physiques et anthropologiques » parmi lesquelles « la première place appartient aux mathématiques ». Inversement, « réalisez le monde idéal et vous aurez l'idée de la littérature, de l'art par excellence ».

« La philosophie se réduit à la science de l'âme ou *Psychologie* [1] dans le sens large du terme ; c'est pourquoi le sens des expressions : *Philosophie, Science des idées, Psychologie* est identique. » « Or, réduisant ainsi la philosophie à la psychologie dans le sens large du terme, nous... lui assignons des objets d'étude nettement délimités. » Au surplus, cette définition de la philosophie a l'avantage d'en faire voir le rôle pratique et l'utilité ; en effet, la psychologie est, par rapport à la vie, comme le moyen par rapport à la fin, elle est indispensable pour diriger la pensée et pour atteindre l'unité du savoir, ce qui est nécessaire pour que la vie de l'homme et de l'humanité tout entière soit conforme aux idées du bien, de la vérité et de la beauté.

Davydov n'ignore point que sa définition de la philosophie n'est « ni celle de Wolff, ni celle de Kant, pas plus que de Fichte ou de Schelling », mais il se croit autorisé à garder son indépendance *(sic)* même vis-à-vis de ces puissants esprits.

Davydov termine, comme il avait commencé, par une exaltation de la philosophie et de son rôle. Elle doit réformer toutes les sciences et ordonner les connaissances empiriques. Bien plus, elle va déterminer l'évolution générale de l'humanité, « car les destinées de l'homme et de l'humanité dépendent de la pensée ».

« Mais la philosophie n'est pas la pierre philosophale du savoir ; elle

[1] *Ibid.*, p. 40.

ne remplace pas les sciences ; le philosophe a besoin de connaissances scientifiques, pour que la lumière de la philosophie ne révèle point la nullité et la pauvreté de l'ignorance [1]. »

Le résultat auquel aboutit Davydov peut être formulé comme suit : la philosophie est : 1° l'expression de la tendance naturelle (innée) de connaître et de retrouver l'unité dans le connu : à cette activité centripète de l'esprit s'oppose l'activité centrifuge où l'unité se manifeste dans la multiplicité des productions de l'esprit ; l'une est l'objet des sciences, l'autre l'objet de l'art ; selon la terminologie des anciens, objets de la philosophie et de la poésie. 2° En tant que science, la philosophie est psychologie, qui se divise en *psychologie pure*, comprenant la logique, l'éthique et l'esthétique, et la *psychologie appliquée* comprenant l'ontologie, la cosmologie et la pneumatologie. C'est parce qu'elle es tpsychologie que la philosophie parvient à résoudre le problème de la connaissance en nous montrant l'identité de l'être et du savoir.

* * *

Davydov ne fut pas, comme nous le savons, le seul représentant de « la philosophie nouvelle » à l'Université de Moscou. L'enseignement de son jeune collègue, M. Pavlov [2], professeur d'agriculture et de physique, avait eu un retentissement bien plus grand encore, à tel point que, comme Galitch avait éclipsé Vellanski à Saint-Pétersbourg, Pavlov avait, dès le début, éclipsé Davydov, et pour beaucoup de ses contemporains ce fut lui qui avait « importé » à Moscou la philosophie de Schelling.

L'influence de Pavlov s'explique par plusieurs raisons. D'abord, son auditoire était plus important : Davydov enseignait surtout à la « Noble pension universitaire », Pavlov à l'Université. Davydov semble avoir été un professeur médiocre ; or, tout le monde s'accorde [3] pour louer le style et l'éloquence de Pavlov ; enfin, Davydov était surtout un professeur-fonctionnaire ; Pavlov était, au contraire, animé d'un feu sacré et plein d'enthousiasme pour la philosophie de la nature.

Voici en quels termes Herzen, qui fut son élève (comme d'ailleurs aussi Ivan Kirêevski), décrit dans ses *Souvenirs et pensées* l'impression produite

[1] *Vstoupitelnaïa lektsiia*, p. 51.

[2] Pavlov avait commencé ses cours en 1826.

[3] Cf. les souvenirs de Livarski, professeur extraordinaire d'agriculture à l'Université de Moscou, cités par Kolioupanov, *op. cit.*, I, 2, pp. 275-276, ceux de Stouditski, dans *Moskvitianin*, 1845, III, p. 23, Rozanov, « Vospominaniia o D. M. Vellanskom », *Rousski Vêstnik*, 1867, XI, p. 125, Annenkov, « Biografiia Stankévitcha », *P. Annenkov égo drouzia*, Saint-Pétersbourg, 1892, pp. 35, 36; et surtout Bobrov, *Filosofiia v Rossii*, vol. II, pp. 106 et suiv.; vol. IV, pp. 228 et suiv.

par Pavlov [1] : « La philosophie allemande fut importée à l'Université de Moscou par M. Pavlov [2] ; la chaire de philosophie était supprimée depuis l'année 1826 ; mais Pavlov, au lieu d'enseigner la physique et l'agriculture, donnait en fait une introduction à l'étude de la philosophie. Il était difficile d'apprendre, à son cours, quelque chose en physique, et tout à fait impossible de rien apprendre en agriculture ; ses leçons n'en furent cependant pas moins utiles. Pavlov se tenait, pour ainsi dire, à l'entrée de la Faculté des sciences et arrêtait l'étudiant par les questions suivantes : « Tu veux connaître la nature? Mais qu'est-ce que la nature? Qu'est-ce que connaître? » Ceci était d'importance : notre jeunesse, à l'entrée à l'Université, était parfaitement dépourvue de préparation philosophique; les séminaristes seuls ont une idée de la philosophie, mais une idée complètement fausse [3]. Comme réponse à ces questions, Pavlov exposait *la doctrine* de Schelling et d'Oken avec une lucidité plastique que n'a jamais atteinte aucun autre philosophe de la nature. S'il n'a pas toujours été parfaitement clair, ce n'était pas sa faute, mais celle du caractère trouble de la doctrine de Schelling. »

Laissons de côté l'appréciation de la « doctrine » de Schelling et d'Oken par le hégélien (ou se croyant tel) Herzen qui, d'ailleurs, reproche à Pavlov de s'être arrêté à Schelling et de n'avoir pas été disciple de Hegel ; notons cependant que Herzen avait déjà bien remarqué le caractère superficiel de la « clarté » de Pavlov. Il poursuit, en effet : « On aurait plutôt pu lui reprocher de s'être arrêté à ce Mahabharata de la philosophie et de n'avoir pas franchi le sévère noviciat de la logique de Hegel. Mais même dans sa science à lui il n'allait pas plus loin que l'introduction, ou, du moins, ne menait pas plus loin ses auditeurs. »

En effet, le rôle très important joué par Pavlov, l'influence et le retentissement de son enseignement et de ses articles (Pavlov collaborait à *Mnémosyne*, la petite revue des *lioubomoudry* que dirigeaient Küchelbecker

[1] A. Herzen, *Byloé i Doumy*, *Œuvres*, éd. de Genève, 1881, vol. VI, p. 122 (p. 331 de la trad. française, *Le mouvement révolutionnaire en Russie*, Paris, 1881. Nous avons revu la traduction). Herzen cependant ne se faisait pas d'illusion sur la valeur réelle de Pavlov, et, dans une lettre, l'appelle « Paracelse en miniature ». V. *Œuvres*, éd. Lemke, vol. I, p. 110.

[2] En fait, Herzen se trompe. « La philosophie allemande fut importée à l'Université de Moscou » par Buhle qui, dès 1807-1808, y avait fait un cours sur Kant, Fichte et Schelling. Pratiquement Herzen a raison : l'enseignement de Buhle est resté presque stérile.

[3] Herzen se trompe lourdement. Les « séminaristes » recevaient à l'Académie de Moscou un enseignement assez solide et connaissaient la philosophie allemande alors que l'on l'ignorait encore à l'Université. C'est là que Nadejdine avait appris ce qu'il savait, et c'est de là que sortirent les Sidonski, Goloubinski, Jouchkévitch, etc. Mais le monde de l'Académie était un monde fermé dont rien à peu près n'était connu au dehors.

et Odoevski), ne doivent pas nous faire méconnaître le caractère essentiel de sa philosophie. C'est, comme le dit Herzen, une préface. Pavlov avait un don tout à fait remarquable de vulgarisation. Ses articles sont écrits dans une langue claire, aisée, et ne rappellent en rien le bégayement de Vellanski, ni la phrase embarrassée de Davydov.

« ...Dans la conscience philosophique de Pavlov, Schelling et Oken s'étaient réfléchis d'une manière très particulière... Il simplifie et rationalise sensiblement leurs doctrines », écrit M. Sakouline [1]. Il simplifie, certes, et même, à notre avis, il simplifie trop. Quant à la « rationalisation » de Schelling et d'Oken, nous croyons inutile d'insister là-dessus [2]. Mais laissons parler Pavlov lui-même [3] :

« Tout ce qui est créé et, en général, tout ce qui est objet de notre connaissance, tout ce qui s'appelle *nature* est, ou bien 1° objet de connaissance seulement, ou bien 2° objet et sujet en même temps. Le premier s'appelle exclusivement *nature*, le second porte le nom d'*intelligence* et se rapporte à l'esprit connaissant de l'homme. »

La nature peut être connue de deux manières : *analytique-empirique* et *synthétique-spéculative*. La première méthode a son fondement dans l'expérience ; la seconde dans l'intuition intellectuelle (ou spéculation) ; la première remonte du phénomène aux principes ; la seconde, des principes descend vers les phénomènes. La première méthode fonde les sciences empiriques, la seconde les sciences spéculatives de la nature [4].

L'empirisme ne peut donner qu'une multiplicité de connaissances isolées et fragmentaires ; il ne peut arriver à un système de vérité ; il lui manque l'unité des principes [5].

Analysant la nature, l'esprit connaissant s'efforce de ramener au concept ce qu'il trouve dans l'espace et le temps, s'efforce de réduire les phénomènes à l'action de forces et de lois. Il veut faire une copie de la nature. La ressemblance de cette copie avec son original en forme la vérité [6].

La vérité est une, et cette ressemblance ne peut être qu'unique. Les sciences naturelles n'ont donc qu'un seul objet : la nature. Par conséquent, la théorie de la nature doit être une également.

La science empirique a abouti à la théorie des atomes, théorie parfai-

[1] V. Sakouline, *V. F. Odoevski*, vol. I, p. 116.

[2] M. Sakouline semble avoir été influencé par l'impression de clarté et d'ordonnance que laissent, en effet, les articles de Pavlov et avoir confondu la logique de l'exposé avec celle de la pensée.

[3] Pavlov, « O sposobakh izslédovaniia prirody », *Mnémozina*, IV (1825).

[4] *Ibid.*, p. 7-8.

[5] *Ibid.*, p. 12.

[6] *Ibid.*, p. 12.

tement fausse, car « dans la nature organique nous voyons souvent se produire des corps entièrement nouveaux, possédant des qualités et des principes constitutifs qui n'existaient pas dans le milieu où ils se sont formés ». Ceci est, d'ailleurs, évident : il suffit de se rappeler que la matière première de tous les corps organiques est identique. C'est partout le même protoplasme [1]. La multiplicité des corps ne s'explique donc point par la matière ; la matière, l'impénétrable dans l'espace, n'est que la *base* des phénomènes ; or, ce qui s'exprime dans la multiplicité des phénomènes et en détermine la forme n'est point matière, masse, mais quelque chose qui lui est opposé. Nous appelons ce quelque chose d'opposé, l'*idéal*, la loi selon laquelle l'idéal agit, l'*idée* en général, et, dans les corps organiques, l'*idée de la vie*.

Les formes que prend la matière sont temporelles et passagères ; par conséquent, elles sont accidentelles et non nécessaires. Leur existence est donc elle-même *accidentelle* et trompeuse *(mnimoé)*. Il s'ensuit que l'*être véritable n'appartient qu'à l'idée et que l'être matériel ne possède qu'une existence accidentelle*. Ce que nous voyons dans chaque chose n'en est que l'apparence, *phaenomenon ;* son essence, *noumenon*, est cachée dans l'idéal [2].

La perception du côté extérieur des choses par les sens et la réduction de ces perceptions à l'unité du concept s'appelle *raison*. La raison ordonne les choses semblables *(collocatio similium rerum* [3]*)*, les compare et en abstrait l'élément commun. L'âme connaissante poursuit partout l'unité et s'élève ainsi, par les concepts d'*espèces* et de *genres*, à celui de l'*être*, concept le plus simple de la raison. Or, le chemin de l'abstraction nous fait perdre en contenu tout ce que nous gagnons en généralité. Le concept de l'être, le plus général, est aussi le plus vide. De l'individu à l'être nous avons perdu la réalité.

La raison, voulant remédier à ce défaut, passe au *jugement*, acte par lequel elle cherche à relier le particulier au général. Mais en vain : *individua disparent*, et la raison procède à un nouvel effort, celui du *raisonnement*, qui aboutit à la *conclusion* [4].

Il est inutile d'insister sur la division tripartite et le rythme dialectique de ce mouvement de la raison. D'ailleurs, cette étude est l'objet propre de la logique. Ce qui importe, c'est de voir que la raison ne peut arriver à reconquérir la réalité, que l'unité à laquelle seule elle arrive est l'unité du néant, du vide.

Or, nous possédons une autre puissance, celle de l'*intelligence*, qui est la *pensée* proprement dite, la faculté de penser les idées. C'est l'intelligence

[1] *Ibid.*, p. 16.
[2] *Ibid.*, p. 19.
[3] *Ibid.*, p. 22.
[4] *Ibid.*, p. 27.

ou la pensée qui est le véritable organe de la philosophie ; elle permet de pénétrer dans le fonds même des phénomènes, d'atteindre leur réalité véritable.

Le but de la science est de soulever le voile qui nous cache l'action harmonieuse de cette machine (nature) ; de retrouver le principe premier de ses actions multiples, de formuler la théorie générale de la nature. L'empirisme n'est pas capable de réaliser cette tâche ; l'induction abstractive n'atteint que les concepts généraux, pauvres et vides, de la raison discursive ; l'intelligence seule et la spéculation peuvent s'élever au-dessus de ce formalisme logique, peuvent lui donner un contenu. La pensée de l'intelligence est, en effet, « substantielle », « essentielle », « concrète ». Le concept logique n'est que le schéma dérivé de la pensée de l'intelligence ; celle-ci est le véritable soleil qui illumine de sa propre lumière l'hémisphère de l'idéal [1].

L'extérieur de la nature, voilà le domaine de l'empirie ; en effet, c'est le domaine de la raison. Son intérieur est le domaine de la spéculation et de l'intelligence. Le premier chemin ne permet d'atteindre que les formes et l'écorce extérieure des choses. Le principe de l'empirie est la connaissance phénoménale, l'introspection est celui de la spéculation ; l'empirie procède par induction, la spéculation par déduction et construction ; l'empirie va de la périphérie au centre à tâtons, la spéculation, avec certitude, du centre à la circonférence. Pour le philosophe spéculatif, la nature est un « hiéroglyphe» tracé par la sagesse suprême ; il cherche à en pénétrer la signification [2] ».

Cependant, la *spéculation seule*, malgré ses qualités, est insuffisante. Tout phénomène, et la nature tout entière en tant qu'ensemble de phénomènes, est *union des contraires* (*synthesis oppositorum*), union du matériel et de l'idéal : par conséquent, la connaissance spéculative seule est incomplète autant que la connaissance empirique seule ... Chacune d'elles a besoin de l'autre, et si parfois les empiristes se refusent à cette alliance, les spéculatifs sont persuadés de sa nécessité, bien que pour eux le rôle de l'expérience soit d'apporter une vérification aux principes spéculatifs, et non de fonder ces principes eux-mêmes [3].

Les sciences empiriques ont enrichi nos connaissances, mais ne nous ont pas donné le *savoir*. Ainsi, nous ignorons la nature de l'électricité, du magnétisme, etc. Nous ne connaissons point la nature en son essence générale. Or, ce ne sont pas les théories empiriques qui se succèdent et se combattent (ainsi les phlogisticiens et les antiphlogisticiens) qui pourront nous donner ce savoir ;

[1] *Ibid.*, p. 29.
[2] *Ibid.*, p. 30.
[3] *Ibid.*, p. 31.

par conséquent, si la science a réellement besoin d'une théorie générale, il faut que ce soit la spéculation qui la lui procure. Ce n'est pas sans raison que l'antiquité avait vu le commencement et le principe de tout savoir dans la connaissance de soi. D'ailleurs, l'homme est le représentant véritable de la nature, en tant qu'elle est une unité *vivante* et complète. En effet, l'immensité de l'univers contient une multiplicité infinie d'êtres (*producta*), et dans ce sens elle est l'*amplexus eorum quae sunt;* elle apparaît alors comme un repos; elle est l'Être.

Mais à un regard plus attentif et plus pénétrant..., la nature n'apparaît plus comme seulement *produite;* elle est continuellement en mouvement et, malgré cela, elle reste toujours identique à elle-même ; elle change constamment et reste toujours telle qu'elle est sortie du néant... Continuellement détruite et produite, elle vit. Le produit de la vie parfaite ne peut être quelque chose de mort.

La vie consiste dans l'union des organes qui, tout en possédant une vie propre, soutiennent la vie et la totalité de l'organisme commun. De même la nature tout entière nous apparaît comme un organisme. Ainsi notre planète, dont la terre est la partie solide, dont les eaux sont les humeurs, etc. tandis que l'homme est l'organe de la pensée, est, elle aussi, un organisme.

Or, dans toute cette multiplicité infinie nous découvrons un ordre constant, une harmonie, une unité dans la multiplicité. La nature nous apparaît comme harmonie [1], et, « en tant qu'ensemble, la création peut être représentée par une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Dans ce sens du terme, la nature (l'univers) n'est point objet de science, mais n'est que l'objet d'un étonnement religieux devant la majesté de son créateur ».

Pavlov n'était pas exclusif dans ses goûts. A côté de Schelling et d'Oken, il avait une estime très profonde — trop profonde au gré de Davydov — pour Victor Cousin, qui l'attirait probablement par la clarté de son enseignement et de ses écrits [2]. Ainsi, dans la revue qu'il dirigeait, l'*Athénée* (1829, février, p. 240), il publie l'article de Cousin sur les principaux systèmes de la philoso-

[1] M. Pavlov, « O sposobakh poznaniia prirody », *Mnémozina*, IV (1825), pp. 16, 17 : « Dans la semence de chaque plante se trouve la forme de toutes les espèces ultérieures de son genre, non matériellement, mais en puissance, idéalement. Cette forme en puissance, l'*idée*, est ce modèle intérieur, selon lequel la matière nutritive de la plante se transforme en son corps, comme les matériaux se forment en un édifice selon le plan de l'architecte ». *Ibid.*, p. 33 : « La théorie représente la marche intérieure des phénomènes, par conséquent elle ne peut être empirique : le côté intérieur de la nature est accessible à l'intelligence mais non à la raison. »

[2] « Lettre à Pogodine », 21 octobre 1828, *ap.* Barsoukov, *op. cit.*, II, p. 168 : « Ayant une grande estime pour Cousin, je ne puis, comme le font certains D. fait allusion à Pavlov et à Polévoï], admirer tout ce qui sort de sa tête enthousiaste. »

phie (sensualisme, idéalisme, scepticisme et mysticisme) et annonce que les cours de Guizot, de Villemain et de Cousin ont un grand succès à Paris. Pavlov publie en cette même année encore un article de Cousin (p. 454 et suiv.) sur les débuts de l'histoire de la philosophie, et ajoute qu'il le fait avec un plaisir particulier, ayant eu lui-même le bonheur de suivre ses cours [1].

L'influence ou plutôt la diffusion des idées de « la philosophie de la nature » allait toujours croissant, l'engouement était à son comble, tout le monde « philosophait ». Tant et tellement que Pavlov lui-même crut enfin devoir endiguer le flot philosophique. En 1828, il publie dans l'*Athénée* une verte semonce à l'adresse des *lioubomoudry* [2]. La philosophie, dit-il, n'est nullement la science des sciences, mais la science de la possibilité des objets de notre connaissance. »

« Il y a quelques années, quelques jeunes gens aux goûts littéraires ont ressuscité la pose de faire parade de termes philosophiques dont, eux-mêmes, ils ne comprenaient pas la signification... La mode capricieuse, dans le désir de plaisanter, a murmuré à l'oreille de l'un ou de l'autre : voilà la philosophie nouvelle ! Dès cette époque les droits de la saine raison chancelèrent ; la renommée appartint à ce qui n'avait aucun sens (*bezsmyslitsa*, *Sinnlosigkeit*). Il y eut des traités entiers, écrits en russe, que les Russes eux-mêmes envisageaient comme les hiéroglyphes nouvellement découverts. »

M. Sakouline reproche à Pavlov d'avoir fortement exagéré le mal [3], et pourtant Pavlov n'est pas seul à le signaler. Rappelons-nous la lettre de Küchelbecker à Odoevski [4] ; citons encore un autre témoignage de la même époque, celui de Rozanov, élève de Vellanski. Les idées de l'école naturelle... (l'école de la philosophie de la nature)... embrouillaient plutôt les esprits des jeunes gens assez mal préparés à les recevoir. Ne possédant aucune connaissance des sciences de la nature, ces jeunes gens se lançaient dans des fantaisies spéculatives, croyant avoir atteint les sommets du savoir en

[1] Victor Cousin fut, en général, très populaire en Russie. Kochélev voulait entreprendre la traduction de ses œuvres. (Cf. Kirêevski, *Œuvres*, I, pp. 12-14, lettre à Kochélev), et on a de bonnes raisons de supposer que c'est chez Victor Cousin, ainsi que chez Madame de Staël et chez Dégérando, que les adeptes de la philosophie allemande puisaient la majeure partie de leurs connaissances des doctrines idéalistes allemandes. Ceci n'est que fort naturel : V. Cousin, avec plus de talent, avait fait en France ce que les Galitch et les Pavlov avaient voulu faire en Russie. Il avait, lui aussi, « simplifié » les doctrines trop abstruses et trop difficiles des maîtres; il n'est pas étonnant que la route la plus courte de Berlin, de Munich et de Iéna à Moscou passât souvent par Paris : pour les hégéliens des années trente, Barchou de Penhoen joua le rôle que Dégérando, Mme de Staël et Victor Cousin avaient joué pour leurs aînés.

[2] V. *Athénée*, 1828, III, pp. 335 et suiv.

[3] Cf. Sakouline, *op. cit.*, I, p. 262.

[4] Cf. plus haut, pp. 41 et suiv.

appliquant à tout les principes de la philosophie allemande, et en se grisant de phrases. [1] »

Le mal semble avoir été assez répandu. En tout cas Pavlov le croyait tel. C'est pourquoi, dès le premier fascicule de l'*Athénée* [2], ayant déjà en passant critiqué le discours inaugural de Davydov [3], il proclame la valeur de la science empirique et de la science tout court. « De nos jours, chose étonnante et profondément regrettable, l'emploi des termes savants est devenu un moyen de cacher son ignorance. Ainsi les mots *analytique*, *synthétique*, *philosophique*, etc., que l'on emploie le plus souvent sans avoir la moindre idée de leur signification véritable, uniquement pour provoquer l'étonnement et l'admiration de plus faibles que soi en les effrayant par ces vocables mystérieux. »

« Pour connaître la philosophie, il faut d'abord étudier les sciences. La philosophie analyse la possibilité de ce que la science étudie dans son être. Peut-on rechercher la possibilité de ce qu'on ne connaît pas ? »

« Par conséquent les connaissances spéculatives, qui constituent la philosophie, ne sont possibles que sur la base des connaissances empiriques qui forment la science. N'est-il pas clair que les sciences sans philosophie peuvent n'être nullement négligeables, tandis que la philosophie est impossible sans sciences? Si quelqu'un voulait philosopher sans connaître les sciences, ses raisonnements ne seraient qu'un délire, douteux pour l'esprit et nuisible pour la science. » Le domaine de la science embrasse tout ce qui est accessible au savoir : « là où l'esprit humain tombe épuisé par la tâche grandiose du savoir, s'allume pour lui l'aurore de la Foi [4] ».

Ne faisons pas cependant l'erreur de confondre la « science » de Pavlov

V. Rozanov, « Vospominaniia o D. Vellanskom », *Rousski Vèstnik*, 1867, XI, p. 126. Nous avons donné plus haut un spécimen du style de Vellanski. Rappelons que plusieurs années plus tard, Herzen lui-même écrivait une « langue d'oiseau » (*ptichi iazyk*).

[2] Pavlov, « O vzaïmnom otnochénii svêdéni oumozritelnykh i opytnykh », *Athénée*, I (1828), nos 1 et 2.

[3] Pavlov indique d'une part que le raisonnement de Davydov est un syllogisme non concluant, d'autre part que le même raisonnement s'appliquerait aussi bien à l'art, etc.

[4] Pavlov, *ib.*, p. 16. L'article de Pavlov avait été, selon la démonstration de M. Sakouline (voir Sakouline, *op. cit.*, I, p. 125), dirigé contre Davydov, qui à son tour riposta par la plume de Polévoï; v. K. Polevoï « Razgovor o Filosofii Aténéïa », *Moskovski Telégraf*, 1826, mars, no 6, pp. 204-215 : « Dans *Mnèmosyne* la palme est donnée à la spéculation, dans le dialogue à l'empirie, bien que plusieurs attribuent les deux ouvrages à Kassius Felixovitch Iatrosophiste. La philosophie de l'Athénée n'est qu'un syncrétisme de plusieurs doctrines et le célèbre Iatrosophiste n'a lu que d'une manière fort superficielle ou a seulement entendu parler de la philosophie, mais ne s'est pas plongé lui-même dans les œuvres des Pythagoriciens, Académiciens et Péripatéticiens. » Voir N. Kozmine, *K. Polévoi*, Saint-Pétersbourg, 1903, pp. 306 et suiv.

avec la connaissance scientifique de la nature telle qu'on l'entend de nos jours. La « science physique » de Pavlov ne ressemble en rien à notre physique. Disciple fidèle de la *Naturphilosophie*, Pavlov voit dans la physique une étude de la nature (φύσις) « dans ses principes agissants », plus exactement, une étude des *forces* de la nature, en tant qu'elles produisent les phénomènes [1], et c'est pourquoi Pavlov exclut de la physique l'étude du mouvement et proteste contre les tentatives pour lui appliquer la méthode mathématique [2].

Dans un article, — paru en 1837, mais où Pavlov ne fait que répéter les arguments qu'il avait déjà exposés dans sa *Physique* [3], — article intitulé : *Du fait que les mathématiques sont déplacées en physique* [4], Pavlov explique que l'usage des méthodes mathématiques ne peut aboutir qu'à une tentative de fonder une physique mécaniste et matérialiste, qu'il estime définitivement supplantée par le dynamisme.

Lorsqu'il prône l'expérience, il ne veut nullement abandonner la spéculation ; il aurait tort, d'ailleurs.

« La spéculation, dit-il, est un élément nécessaire de la science. On désigne par ce nom une méthode qui prend pour base des principes intelligibles, que la raison développe par ses propres moyens, indépendamment de l'expérience ; de ces principes, suivant les lois de la pensée, elle aboutit à des conséquences, et c'est alors seulement, afin de les vérifier, que l'on s'adresse à l'expérience. Si l'expérience confirme la déduction, on lui reconnaît la dignité de vérité. »

Ceci semble n'être qu'une description correcte du processus de la pensée

[1] La nature embrasse : 1° la nature consciente, le monde de l'esprit, sujet et objet à la fois; 2° la nature proprement dite, inconsciente, et qui n'est qu'objet. C'est cette dernière qui est étudiée par les sciences de la nature. Elle peut être envisagée *a*) comme l'ensemble des corps (*amplexus eorum quae sunt*) *b*) comme l'ensemble des phénomènes (*amplexus eorum quae fiunt*) et *c*) comme l'ensemble des agents productifs (*amplexus eorum quae agunt*). A cette division correspond celle des sciences de la nature en α) science des corps (*somatologie*) qui se subdivise en celle des corps célestes (cosmographie, uranographie et géographie physique) et celle des corps terrestres (minéralogie, phytologie, zoologie), β) science des phénomènes (astronomie, météorologie et physiologie) et γ) science des agents, de la matière et des forces, c'est-à-dire, la chimie et la physique.

La physique est l'étude des forces de la nature en tant qu'elles sont les causes des phénomènes. La nature est éternellement active; la physique étudie donc les modes de son activité éternelle. Pavlov ajoute que sa définition n'est autre que celle de Gay-Lussac.

[2] La physique de Pavlov déduit la réalité physique comme synthèse des deux forces : l'expansion (*vis expansiva sive repulsiva*) et l'attraction (*vis contractiva sive attractiva*), ou, ce qui est la même chose, la lumière et la pesanteur.

[3] Pavlov, *Osnovaniia Fiziki*, vol. I, Moscou, 1825, 2e éd., 1835; IIe vol., Moscou, 1835.

[4] M. Pavlov, « O néoumêstnosti matématiki v fizikè », *Litératournyia pribavléniia Rousskago Invalida*, 1837.

scientifique qui forme des hypothèses et en vérifie les conséquences par l'expérience ; c'est cependant tout autre chose, car les « principes » qui forment la base de la déduction — et qui, par conséquent, ne sont jamais soumis au contrôle de l'expérience — sont ceux de la dialectique des forces.

Le rythme ternaire — thèse, antithèse et synthèse — se donne libre cours dans la *Physique* de Pavlov [1]. Les forces s'opposent et se composent. Ainsi la lumière, force immatérielle, centrifuge et expansive, se composant avec la pesanteur, force centripète et contractive, engendre la matière. L'étude de ce processus, le processus *cosmique*, forme la première partie de la physique, la physique générale ; quant à la physique spéciale, elle s'occupera des forces *planétaires*, telles l'électricité, le magnétisme, le galvanisme... Mais arrêtons-nous. La *Physique* de Pavlov n'est pas plus originale que celle de Vellanski ; d'ailleurs ce sont à peu près les mêmes idées que les deux savants exposent. Celle de Vellanski est même, peut-être, plus solide ; mais elle est presque illisible. Ce n'est pas sa faute : il avait dû créer lui-même sa langue. Chez Pavlov, ce processus est déjà presque achevé.

Dans la littérature russe, Pavlov a la réputation d'un penseur original et indépendant. Kolioupanov [2] voit en lui un kantien [3] qui aurait adopté la philosophie de la nature de Schelling : « Le point de départ de la philosophie de Pavlov est la doctrine de Kant, mais dans ses explications de la nature il était partisan de Schelling et d'Oken. Néanmoins Pavlov fut un penseur original et personnel dont la devise fut : *nolo jurare in verba magistri.* » M. Sakouline [4], se basant sur les articles de l'*Athénée*, esquisse une « évolution » — de l'idéalisme à l'empirisme, — de la pensée de Pavlov. Mais M. Sakouline aime trop les évolutions. En fait, Pavlov avait déjà dans son travail *Sur les modes de la connaissance de la nature* insisté sur l'importance

[1] Le livre de Pavlov a été très sévèrement jugé par Lenz, dans les *Dorpater Jahrbücher für Litteratur und Wissenschaft*, 1834. Lenz lui reproche de commettre un grand nombre d'erreurs de fait et de pas être au courant des travaux récents. Le livre de Pavlov, tel est le verdict de Lenz, retarde d'une dizaine et même d'une vingtaine d'années. Pavlov répondit à Lenz en opposant encore une fois la physique dynamique à la physique matérialiste et mécaniste et en proclamant la supériorité de la première. Voir, sur cette polémique, Bobrov, *Filosofiia v Rossii*, vol. II, pp. 193 et suiv.

[2] Kolioupanov. *op. cit.*, I, 2, p. 475.

[3] Probablement à cause de la définition de la philosophie comme science étudiant les « possibilités » des objets du savoir. Or, dans le sens que donne Pavlov au terme « possibilité » (= possibilité idéale = idée), la définition n'a absolument rien de kantien.

[4] Sakouline, *op. cit.*, vol. I, p. 126 : « L'okenien Pavlov, s'occupant principalement de physique, de chimie et d'agriculture, simplifie et rationalise dès le début la « philosophie allemande de la nature », défendant avec conviction les droits de la saine raison et la valeur de l'expérience dans la science. La doctrine d'Oken est même critiquée par lui, notamment dans sa *Physique*. »

de la science empirique (les textes cités plus haut ne laissent aucun doute à ce sujet), en quoi, d'ailleurs, il fut parfaitement d'accord aussi bien avec Davydov qu'avec ses maîtres, les « philosophes de la nature » allemands. Herzen ne s'y était pas trompé.

Et maintenant, après avoir passé en revue les principaux représentants de la « philosophie nouvelle », on peut se demander quelle fut la raison de l'engouement pour la philosophie spéculative, si peu et si mal connue? Pavlov, croyons-nous, nous a livré la réponse : ce fut l'aptitude à la vulgarisation que possédait la *Naturphilosophie ;* ce fut la croyance naïve à la possibilité de se passer de la science empirique et de la remplacer par l'intuition et la spéculation métaphysique ; ce furent les vastes horizons que la philosophie nouvelle ouvrait devant les yeux émerveillés des adolescents moscovites, leur donnant une clé qui ouvrait tous les mystères du monde et de l'histoire ; ce fut, ajoutons-nous, le caractère religieux et mystique de la philosophie romantique [1].

[1] Le martinisme lui avait préparé les voies ; on sait que les romantiques allemands admiraient beaucoup Saint-Martin, dont les œuvres furent traduites en allemand et auquel Baader avait consacré des cours. En effet, la doctrine de Saint-Martin se nourrit aux mêmes sources mystiques et théosophiques (Boehme et Paracelse) que la métaphysique romantique des Baader, Schelling, Novalis ou Eschenmeyer. Cf. R. Unger, *Hamann und die Aufklärung*, 2e éd., Halle, 1925 ; D. Baumgardt, *F. v. Baader und die philosophische Romantik*, Halle, 1927, et dernièrement A. Viatte, *Les sources occultes du romantisme*, Paris, 1928.

CHAPITRE IV.

LES IDÉALISTES DES ANNÉES VINGT.

Nous venons de passer en revue les doctrines des « maîtres », de ceux qui ont propagé en Russie la connaissance de la philosophie spéculative ou du moins, y ont intéressé une élite.

Nous avons indiqué les raisons qui, à notre avis, expliquent l'engouement subit de la jeunesse moscovite pour la métaphysique romantique, pour les doctrines de Schelling, d'Oken, de Schlegel, etc... Ce fut la facilité avec laquelle elles se prêtaient à la vulgarisation et permettaient un dilettantisme philosophique ; ce fut, d'autre part, le rôle prééminent qu'elles attribuaient à l'art. Elles y voyaient le *summum* de l'activité libre et créatrice de l'esprit humain, le point où cet esprit touche à l'absolu. Il était naturel qu'une philosophie qui s'identifiait elle-même avec l'art, qui faisait de l'esthétique la doctrine fondamentale de la métaphysique, apparût comme une révélation à nos jeunes *lioubomoudry*. Enfin, le romantisme philosophique et esthétique permettait de donner une valeur métaphysique au principe national, de fonder en raison l'aspiration à créer un art, une littérature, une philosophie nationales.

Revenons maintenant vers les *lioubomoudry*, vers les « jeunes des Archives ». Jetons un coup d'œil sur leur production littéraire, sur la manière dont les idées nouvelles, dont ils s'étaient fait les champions, se réfléchissaient dans leur esprit. Quelques lettres du prince Odoevski, qui nous sont accessibles grâce à l'admirable ouvrage de M. Sakouline, et les essais du jeune philosophe et poète Vénévitinov, qui « charmaient et enthousiasmaient les jeunes philosophes », nous en donnent une image suffisamment précise.

On avait, de très bonne heure déjà, conçu l'idée d'un organe consacré à exposer et à propager les idées de la philosophie véritable, du *lioubomoudrié*. Voici ce qu'en dit Pogodine dans ses *Souvenirs*, consacrés au prince

Odoevski [1] : « Nous avions décidé de fonder une revue, et, lorsque l'on discutait la composition de son premier fascicule, Odoevski dit crânement : « Pour le premier fascicule, je vais écrire une nouvelle . Le ton décidé avec lequel ces mots furent prononcés nous avait fait une forte impression... A vrai dire, nos plans n'ont abouti à rien. Polévoï, encouragé par le prince Viazemski, avait déjà [à cette époque] conçu l'intention d'éditer le *Télégraphe ;* et le prince Odoevski, ayant fait la connaissance de Küchelbecker, annonça l'année suivante l'apparition de la *Mnémosyne*, almanach en quatre livres. » Nous parlerons un peu plus loin de cette *Mnémosyne* qui devait révolutionner les lettres russes, et qui, si elle n'a pu remplir cette tâche trop ambitieuse, n'en a pas moins, par ses quatre fascicules, joué un rôle important dans la diffusion des idées philosophiques en Russie.

Nous sommes encore en 1823, l'époque du cercle de Raïtch et de la « société philosophique ». « Je dois à Schelling, écrit Odoevski à son ami Titov, le 16 juillet 1823 [2], l'habitude que j'ai maintenant de *généraliser* les moindres événements et les phénomènes les plus insignifiants que je rencontre. » En effet, tout sert de prétexte à la généralisation ; partout et dans tout les lois essentielles du monde se découvrent aux yeux émerveillés et charmés du philosophe ; les correspondances intimes impliquées dans la structure de l'univers se révèlent à lui. Il suffit de faire un tour au jardin, et voilà que dans la pensée du *lioubomoudr* germe cette vérité importante, qui explique d'un coup l'ordre naturel dans lequel se répartissent spontanément les différentes races d'arbres et d'arbustes : « Les racines ne sont pas autre chose que les branches, seulement de valeur contraire ». Les racines reproduisent donc, symétriquement, la parure de l'arbre et la distribution de ses branches.

Et Odoevski continue à *généraliser*. N'a-t-il pas, en effet, à sa disposition la clé de la connaissance du monde, la doctrine okenienne des correspondances symboliques des différents ordres de la nature? « La fleur correspond au cercle et le fruit à l'ellipse ; l'hyperbole vivante (qui est le cercle dans sa valeur contraire) est notre organe d'odorat ; l'ovale vivant (qui correspond à l'ellipse) est notre organe du goût. C'est pourquoi la fleur plaît à l'odorat et le fruit au goût [3]. » De correspondance en correspondance, une vaste métaphysique s'ébauche. La nature, l'univers apparaissent comme un organisme vivant qui se différencie, se pose, s'oppose à soi-même, s'exprime

[1] Pogodine, *op. cit.*, p. 60.
[2] Odoevski, *Lettre à Titov* du 16 juillet 1823, *apud* Sakouline, *op. cit.*, I, p. 132.
[3] Odoevski, *Lettre à Titov* du 20 août 1823, *apud* Sakouline, *op. cit.*, I, p. 133.

et se manifeste dans les choses et dans la conscience de l'homme ; une philosophie de l'art couronne l'édifice majestueux.

Quel dommage qu'il suffise de quelques objections pour que le système s'écroule ! Tout s'ordonnait déjà : malheureusement le philosophe avait oublié quelque chose, à savoir, de tenir compte du *temps*. « Jusqu'ici, écrit-il, j'admettais l'évolution progressive de l'organisme *dans l'espace* seulement et non *dans le temps*, et j'estimais que la nature ne s'était point développée *progressivement*, mais qu'elle existait *sans commencement ;* notre planète était pour moi une réflexion de l'infini dans le fini [1]... » « d'où l'on s'explique facilement le perfectionnement sans commencement ni fin de l'être humain et, selon la loi des polarités, on en arrive à déduire jusqu'aux différences de couleur des races humaines [2] (le blanc et le noir correspondent, en effet, à la lumière et à l'ombre). »

On sent chez Odoevski un petit regret d'abandonner ainsi un système aussi beau et qui expliquait tant de choses ; il voit bien, cependant, qu'il ne peut faire autrement. L'omission est patente, et Odoevski s'incline devant la science supérieure de son ami en lui donnant en même temps l'explication et de son humilité et de ses erreurs. En effet, il peut invoquer des circonstances atténuantes : « le fait est, avoue-t-il ingénuement, que je n'ai encore lu ni Schelling ni Oken, car tous mes efforts pour me les procurer sont restés vains et je développe toutes mes spéculations moi-même selon les principes qui, seuls, me sont connus [3]. » Ce n'est que plus tard que le prince Odoevski aborda l'étude des philosophes allemands ; il avait commencé cette étude par Oken. Il traduisit même le premier chapitre du *Lehrbuch der Naturphilosophie* [4], dans l'intention, nous dit Pogodine [5], de traduire l'ouvrage tout entier ; de fait il s'en tint au début.

Nous avons déjà maintes fois fait allusion au rôle que Vénévitinov, « né encore plus pour la philosophie que pour la poésie », selon le mot bien connu de Kirêevski, avait joué dans le petit cercle des *lioubomoudry*. Une

[1] Odoevski, etc..., *ibid.*, p. 133.

[2] Ne nous moquons pas trop du jeune amant de la sagesse : ses contemporains allemands ne faisaient pas autrement que lui et « déduisaient » avec confiance tout et le reste. Les hégéliens ne le cédaient non plus à personne. (Voir le livre très instructif de L. Stein, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer*, Leipzig, 1869. On les y voit jongler avec les continents, les races et les époques historiques avec une facilité surprenante. Ce petit jeu est, d'ailleurs, toujours fort à la mode).

[3] Odoevski, *Lettre à Titov* du 20 août 1823, *apud* Sakouline, *op. cit.*, I, p. 134.

[4] Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie*, Jena, 1809, 3 vol. Le chapitre I porte le sous-titre : *Nichts-Gott. Das selbstbewuste Absolute ist Gott. Gott ist das selbstbewusste Nichts oder das seiende Nichts ist Gott.* Définition de la philosophie de la Nature : *Die Naturphilosophie ist die Lehre von der ewigen Neuwandlung Gottes in die Welt.*

[5] Pogodine, *op. cit.*, p. 61.

main pieuse nous a conservé les essais philosophiques qui charmaient ces derniers : ils sont, en effet, charmants, et respirent le romantisme le plus pur et le plus naïf. Le premier de ces essais, intitulé : *La Sculpture, la Peinture et la Musique* [1], est une allégorie philosophique écrite dans une langue extrêmement, et même exagérément, châtiée et poétique.

La Sculpture, la Peinture et la Musique sont représentées sous l'aspect de « trois vierges divines » régnant sur le monde », qui ont abandonné leur patrie céleste, berceau de leur existence, pour cette terre, lieu de lutte, de souffrance et de désir. Elles sont belles et divines, c'est leur œuvre qui embellit le monde visible, et, cependant, elles n'en sont point les reines véritables ; la couronne de gloire appartient de droit et pour toute l'éternité à leur mère, celle qui les a envoyées ici-bas. La première des sœurs a reçu de sa mère la mission de vivifier l'univers dans l'âme et l'esprit de l'homme ; elle lui a ouvert les yeux et lui a fait admirer le soleil et les cieux, elle a formé les montagnes et les rochers ; c'est son ciseau habile qui a taillé chaque arbre et chaque feuille, qui a produit l'huître perlière et la perle qui y est cachée. La seconde a introduit dans ce monde la multiplicité et la variété des couleurs ; elle a recouvert les cieux d'azur et d'or, donné la couleur verte aux feuilles et aux herbes ; elle a fait resplendir les fleurs de toute la richesse de sa palette. La troisième a donné la vie au monde encore inanimé, elle a fait surgir la voix dans le silence ; l'univers a retenti de cris de joie, de chants d'allégresse, et tous ces sons se sont fondus en une seule harmonie.

C'est la première des trois déesses qui a inspiré aux mortels le désir de ravir des cieux le feu sacré, principe de la vie. C'est elle qui a mis dans leurs mains le ciseau qui fait jaillir du marbre froid les formes pleines de vie. L'homme, grâce à elle, a pu se créer son propre monde, s'entourer de produits de sa propre action créatrice et, par l'œuvre de l'art, vaincre la faux dévastatrice du temps. La seconde lui a donné le pinceau et lui a appris à exprimer ses sentiments sur la toile, à faire tenir l'expression de son être dans une harmonie de lumière et de couleur, à concevoir et à exprimer l'infini. La troisième, enfin, a mis dans le cœur de l'homme cette harpe mystérieuse qui frémit et chante sous la moindre impression, qui l'emporte dans un autre monde et lui fait sentir et concevoir l'inexprimable. Elle lui fait dépasser ce monde qui n'est que le trône de la mère des trois vierges célestes, la Poésie, inaccessible aux sens (des mortels), dont toute la nature n'est qu'une expression et une manifestation, et dont l'éternité est la gloire.

[1] D. Vénévitinov, « Skoulptoura, jivopis i mouzyka », *Œuvres*, Saint-Pétersbourg, 1862, pp. 157 et suiv.

Un autre essai, intitulé [1] *Le Matin, le Midi, le Soir et la Nuit,* nous plonge encore une fois dans l'allégorie ; les quatre moments de la journée symbolisent l'évolution de la vie humaine, celle de l'individu aussi bien que celle de l'humanité tout entière. Une petite introduction philosophique qui forme préface à ce « songe de l'imagination » nous enseigne que le désir de durer et la peur de la destruction sont les deux sentiments les plus profondément ancrés dans l'âme humaine. Ils sont tellement puissants que l'homme finit par se forger un monde propre, où règne l'immortalité; le monde du rêve, objet de consolation pour le poète, objet d'émerveillement pour le penseur. Est-ce à dire que ces « rêves » de l'imagination n'ont point de valeur ? Non pas, car, selon Vénévitinov, rien n'est plus faux que le désir de chasser la fantaisie et l'imagination du domaine de la pensée ; cela équivaudrait à un bannissement de la vie, à une stérilisation de l'esprit. N'est-ce pas, en effet, le rôle de toute notre vie intérieure, de tous les sentiments de l'homme que de faire surgir sur l'arbre magnétique de la vie le fruit divin de la pensée que préparent et annoncent les fleurs de l'imagination?

La nature entière est-elle autre chose qu'un symbole, qu'un emblème? Or, c'est à elle-même qu'il faut nous adresser pour en avoir l'interprétation, car « tout phénomène est emblème, et tout emblème est le tout lui-même » dont il est le symbole. Ainsi donc au *matin* de sa vie, l'homme, séduit par la beauté de l'univers sensible, veut atteindre l'inaccessible, puis reconnaît la vanité de ses efforts et se décide à se créer pour lui-même un monde qui lui soit propre ; mais partout il retrouve la loi inexorable de la nécessité qui régit le monde. Vers son *midi*, l'homme, conscient de sa puissance et de sa force, cherche à dominer la nature, à en faire son esclave ; mais, même emporté par l'ouragan des passions, il ne peut oublier sa mission. Le *soir* amène l'apaisement des passions. La force s'incline devant le crépuscule et lui consacre ses exploits. La *nuit* amène la paix définitive, le calme, le silence. Elle l'incline au sommeil. L'homme se détourne du monde sensible ; il rentre en soi et, dans l'intuition de soi-même, atteint enfin la liberté ; il suit et comprend l'harmonie du tout et n'attend plus que le réveil [2], l'aurore d'un *jour* nouveau qui le transportera de ce monde du désir [3] dans celui de la foi !

[1] D. Vénévitinov, « Outro, polden, vetcher i notch », *Œuvres*, pp. 160 et suiv.

[2] Le thème du *réveil* a toujours été un des thèmes préférés de la mystique romantique. Il est curieux de noter ici les liens qui rattachent cette allégorie mysticisante, assez banale en somme, à Novalis d'une part, au mysticisme des années précédentes de l'autre. Cf. plus haut (p.88, n. 1), la juste remarque de Kolioupanov sur la préparation du schellingisme par la mystique et le martinisme.

[3] « Le monde du désir » : c'est là encore un terme courant de la mystique martiniste. *L'Homme de désir*, de Saint-Martin, le philosophe inconnu, a été traduit en russe en 1807.

Le dialogue entre Platon et Anaxagore [1] se relie intimement à l'essai que nous venons d'analyser. Il est tout entier consacré au mythe de l'âge d'or [2].

L'Anaxagore du dialogue n'a rien de commun avec le philosophe de ce nom. C'est un élève de Platon qui lui soumet des doutes qui ont envahi son âme. Anaxagore a lu une description de l'âge d'or et se demande pourquoi l'homme a été doué du pouvoir de se tourmenter par les jeux de son imagination ». Platon lui donne alors pour réponse une explication de l'essence de la création poétique. « Le poète n'invente pas, il exprime ce qu'il sent; or, tout ce qu'il sent n'est pas dans son imagination, mais dans sa nature ; il se crée un monde et en jouit, sa pensée ne cherche rien en dehors d'elle-même, — et c'est justement ainsi qu'il remplit sa mission et exprime l'univers. Le poète véritable est un philosophe, car la philosophie est une poésie supérieure.

Anaxagore demande alors une explication du sens de « l'âge d'or », et Platon, qui représente évidemment Vénévitinov lui-même, en profite pour développer encore une fois sa théorie des *âges* de l'homme. L'homme est un microcosme, image de l'univers, « emblème du tout, et par là même emblème de l'humanité ». Tout homme naît heureux, mais ce bonheur de l'innocence, il ne le connaît pas, il ne s'en rend pas compte. Pour arriver à la conscience de sa félicité, l'homme, ou plutôt, l'âme, doit passer par la lutte contre l'univers, doit goûter à la souffrance. L'âme de l'enfant est en un accord parfait avec la nature, mais cet accord n'est pas une harmonie consciente, car ce qui lui manque justement, c'est la conscience de soi. Le but, la cause et la raison de toutes les actions de l'enfant, de l'adolescent et de l'homme adulte consistent dans la recherche (subjectivement : l'espoir d'atteindre) de ce degré de l'évolution où l'homme se connaît d'une manière parfaite. Le vieillard reconnaît que la voie pénible qu'il a suivie, celle du travail et de la lutte, l'a conduit enfin vers l'indépendance et la satisfaction. Le cercle s'est fermé ! La vie humaine retrouve ainsi son point de départ; l'homme est de nouveau heureux, mais d'un bonheur conscient; la paix de l'innocence a fait place à l'harmonie [3].

[1] D. Vénévitinov, « Bésêda Platona s Anaksagorom », *Œuvres,* pp. 151 et suiv.

[2] Le mythe de l'âge d'or préoccupait fortement les idéalistes allemands. Schelling en parle assez souvent, dans *Bruno*, dans *Philosophie und Religion*, dans les *Vorlesungen über die Methode des Academischen Studiums*. Ce mythe est pour lui l'expression de la « réminiscence »par l'humanité d'un état primitif, état bienheureux qui avait « précédé » la « chute ». Pour Fichte également, l'état actuel de l'homme et de l'humanité n'est explicable que par une *diminutio,* dont le mythe de l'âge d'or est une expression subjective. Au fond, c'est la conception de Schelling et de Fichte (cf. *Die Bestimmung des Menschen*, Œuvres, vol. II, pp. 185 et suiv.) qui inspire visiblement Vénévitinov.

[3] La provenance romantique de cette idée est visible, mais son expression chez

Or, l'homme représente l'humanité. Il y a donc eu dans l'évolution humaine un âge d'or, un âge d'innocence, d'enfance. Il reviendra encore une fois comme l'âge de l'harmonie. L'homme primitif fut, pendant l'âge d'or, le roi véritable, mais inconscient, de l'univers. Pour se connaître et connaître sa puissance, il lui fallait la mettre à l'épreuve, subir et vaincre une résistance. De là provient la contradiction ou plutôt l'opposition entre le sentiment et la pensée; la lutte est nécessaire, la tempête est salutaire : elle seule rend possibles le calme et le contentement. Ainsi l'artiste, dont l'âme conçoit une idée, est bouleversé, ému, mais, lorsqu'ayant lutté, ayant vaincu toutes les difficultés de la réalisation et de l'expression, il se réfléchit dans son œuvre, il jouit d'une paix supérieure et se repose dans l'action achevée.

De même l'humanité, ayant pris conscience de sa puissance, redeviendra reine et maîtresse de la nature, et réalisera de nouveau l'âge d'or et de la vie parfaite [1]. L'âge d'or est pour nous l'idéal de la vie bienheureuse, d'une vie harmonieuse et parfaite. Mais vivre, est-ce autre chose que créer l'avenir? Et l'avenir n'est-il pas déterminé par le présent, n'est-il pas déjà dans notre pensée? Vivre véritablement, c'est réaliser son idéal. « Crois-moi, Anaxagore, crois-moi, elle reviendra de nouveau, cette époque de bonheur dont rêvent les mortels. La liberté morale sera l'apanage commun des hommes, et toutes les connaissances se fondront dans une seule science, celle de la connaissance de soi. Qu'importe le temps? Nous ne serons plus, mais cette pensée me console. Mon esprit est fier d'avoir prévu et, peut-être, rapproché l'avenir ».

Tout cela est, en effet, très beau et très noble : l'idéalisme du jeune poète, ses rêves de l'âge d'or, son aspiration à en rapprocher l'avènement sont charmants, et nous comprenons bien l'enthousiasme que ces discours provoquaient chez ses jeunes auditeurs. Et cependant, au fond, il n'y a dans ces essais que fort peu de philosophie.

On en trouve un peu plus dans sa *Lettre à la comtesse N. N.* [2], qui traite,

Vénévitinov est trop vague pour que l'on puisse lui assigner une source déterminée. Schelling, Baader, Schlegel — aussi bien que Hemsterhuis ou Saint-Martin — pourraient l'avoir suggérée à Vénévitinov.

[1] C'est le mythe classique du *retour*. Il est curieux de noter que Vénévitinov reproduit ici l'idée de Baader et de Saint-Martin, celle de l'homme primitif, « maître de la nature », sans cependant en accepter les conséquences métaphysiques et religieuses. Nous ne trouvons ici ni l'idée de la chute du monde, entraîné par le premier Adam, ni celle de la reconquête par l'abandon libre et volontaire de soi-même à l'action de Dieu collaborant à la régénération. C'est par lui-même, et rien qu'en prenant conscience de soi et de ses forces, que l'homme retrouve sa splendeur, accrue par l'opposition et la lutte dont il sort victorieux et conscient. La doctrine commune de l'idéalisme allemand sur le rôle de l'opposition et de la lutte apparaît chez Vénévitinov fortement teintée de fichtéanisme.

[2] « Pismo k grafinè N. N. », *Œuvres*, pp. 174 et suiv. « La comtesse N. N. » est la princesse A. I. Troubetskaïa, la femme du décembriste, grande amie du poète, qui

d'une manière véritablement très claire, de la définition de la philosophie. La philosophie est-elle une science ? se demande Vénévitinov, ou, plus exactement : « la philosophie est-elle possible en tant que science, et comment est-elle née ? Or, pour pouvoir répondre à cette question, il faut, de toute évidence, savoir d'abord ce que c'est que la science. Se servant des exemples de l'arithmétique et de l'histoire, l'auteur montre que les éléments essentiels de toute science sont : 1° la tendance à ramener la multiplicité des faits à l'unité d'une théorie, et 2° une matière spéciale propre à la science en question. Autrement dit, les deux éléments essentiels de la science sont la *forme* et la *matière* (objet ou contenu). La forme, c'est-à-dire, la réduction du particulier au général, est commune à toutes les sciences, elles ne diffèrent que par leur matière. Il nous reste donc à essayer d'appliquer notre définition de la science à la philosophie ; mais, avant de le faire, il faut savoir ce qu'est la philosophie. En effet, nous ne le savons pas encore, et comment pouvons-nous savoir si elle est une science, alors que nous ne savons pas ce qu'elle est, indépendamment de cette question spéciale ? Nous ne pouvons en donner de définition : nous essayerons de voir comment elle est née ; nous obtiendrons en même temps la solution de notre problème.

Le développement des sciences est, en effet, analogue au développement des idées et des concepts de l'homme individuel, qui part de données et de notions isolées et partielles pour les ramener à l'unité du concept et à la généralisation de la loi. Une science est d'autant plus parfaite qu'elle a poussé plus loin ce travail d'unification et de généralisation ; la science parfaite sera, par conséquent, celle qui ramènera toutes les connaissances partielles, autrement dit toutes les sciences, à l'unité d'un seul principe : cette science suprême sera la philosophie ou la science des sciences [1], qui, par conséquent, aura pour matière et sujet quelque chose qui est commun à toutes les sciences, à savoir leur forme générale [2]. Ainsi donc, la philosophie est une science, car elle possède une forme et une matière : sa matière, c'est la faculté de connaître de notre esprit, et sa forme, c'est la tendance vers l'unité de principe et de théorie, inhérente à toute science en général.

Vénévitinov promet à sa correspondante de lui exposer dans d'autres lettres comment toutes les sciences se ramènent à la philosophie, et *vice versa*

avait l'intention de lui faire faire, par correspondance, tout un cours de philosophie allemande. Il lui promet d'être absolument clair et la prie de « jeter ses lettres au feu », s'il oublie sa promesse. Elle peut même, dans ce cas, lui interdire de lui adresser jamais des lettres philosophiques. La princesse a-t-elle trouvé que Vénévitinov n'était pas assez clair, ou qu'il l'était trop ? Quoi qu'il en soit, la lettre que nous possédons n'a pas été suivie par d'autres.

[1] C'est contre cette conception que protestera Pavlov. Cf. plus haut, p. 132 et suiv.

[2] Cf. plus haut, pp. 121 et suiv., la *Leçon* de Davydov.

comment toutes en découlent: il se propose aussi de montrer comment et pourquoi la philosophie, bien que n'étant accessible qu'à une élite peu nombreuse, a, cependant, eu une influence profonde sur la mentalité des peuples. Le projet, comme nous savons, n'eut pas de suite.

Le rapport entre les idées exposées par Vénévitinov et celles de Fichte et de Schelling est patent, et pourtant, il semble plus patent encore que ce n'est pas chez ces maîtres eux-mêmes, que, d'ailleurs, il connaissait fort peu encore [1], que Vénévitinov a cherché son inspiration, mais bien plus près, notamment chez Davydov. La marche du raisonnement, la position du problème, les termes mêmes, matière et forme, la philosophie, « science des sciences » — expression contre laquelle protestera Pavlov, — tout se retrouve chez Vénévitinov et se retrouvera encore une fois chez Odoevski.

Celui-ci avait fini par fonder, en collaboration avec Küchelbecker, une petite revue, la *Mnémosyne* [2]. « Cette publication, écrivent, dans une annonce parue dans *L'Invalide russe*, les deux rédacteurs, conçue d'après le plan des almanachs allemands, aura pour but principal de contenter les goûts différents de tous les lecteurs. Par conséquent, la *Mnémosyne* publiera des contes, des anecdotes, des fragments de romans et de relations de voyages, des dissertations sur les beaux-arts, des fragments de tragédies et de comédies, des vers et de brèves notices critiques... [3] » Y prendront part, « outre les éditeurs, I. Davydov, A. Griboêdov, A. Pouchkine, etc... » Dans le premier fascicule de sa revue, Odoevski expose encore une fois ses intentions, en découvrant cette fois-ci sa pensée intime. La jeune revue aura « pour but principal de propager quelques idées nouvelles qui ont, ces derniers temps, jailli en Allemagne ; elle s'efforcera d'attirer l'attention des lecteurs russes sur des sujets peu connus en Russie », de « mettre fin à notre engouement pour les théoriciens français [4] ; enfin, elle essayera de montrer que tous les

[1] Vénévitinov, *Lettre à Kochélev*, automne 1825, citée par Kolioupanov, *op. cit.*, vol. I, 2, p. 110 : « Je n'ai pas encore eu le temps de lire la *Philosophie de la nature* de Schelling, je lis en ce moment Platon et Oken. Je vous enverrai ces jours-ci une traduction d'Oken; j'ai choisi sa *Théosophie*; je suis sûr qu'elle vous enthousiasmera, d'autant plus que vous vous occupez maintenant de mathématique, et qu tout son système est basé sur cette science. Quelle idée grandiose : parler de Dieu en termes de mathématiques supérieures, science qui m'apparaît maintenant comme le fruit le plus brillant et le plus parfait de l'arbre des connaissances humaines ! »

[2] Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter que le titre *Mnémosyne* fut proposé par Joukovski aux membres de l' « Arzamas ». *Mnémosyne* ou *Aonides* : ainsi devait s'appeler la revue-almanach (conçue sur le modèle des *Xenien*) que Joukovski proposait d'éditer.

[3] V. dans *Rousski Invalid* (1824, n° 13, pp. 51 et suiv.) l'annonce de la rédaction de l'almanach, *Mnémozina*, signée par le prince Odoevski et Küchelbecker.

[4] Ces « théoriciens français » tellement abhorrés sont les pauvres Batteux et Laharpe, et, à travers Batteux et Laharpe, Merzliakov, professeur de littérature à

sujets ne sont pas encore épuisés et qu'alors que nous recherchons dans les pays étrangers des objets de réflexion (souvent dénués de valeur), nous ne remarquons point des trésors qui se trouvent près de nous [1] ».

Pour exposer aux lecteurs russes ces idées nouvelles jaillies en Allemagne, Odoevski publie dans le second fascicule de la *Mnémosyne* une série d'*Aphorismes concernant la philosophie moderne* [2]. Les romantiques ont toujours aimé les « aphorismes ». D'ailleurs, là encore, Schlegel et Schelling n'ont pas été les seuls modèles des « idées et fragments ». Rappelons-nous les *Aphorismes de philosophie morale* de Davydov. Voici quelques exemples des *Aphorismes* de la *Mnémosyne :* « Le but de la science est la science elle-même : elle n'a pas d'autre but extrinsèque. » « La philosophie, qui embrasse l'homme tout entier, qui touche tous les côtés de sa nature, peut encore mieux (que les sciences abstraites) libérer l'esprit des limitations d'une instruction unilatérale et l'élever dans le domaine du général, de l'absolu [3]. « La philosophie est la science des sciences [4] ».

« Il n'y a rien de plus pénible et de plus inutile que l'étude exclusive des sciences empiriques, sans conception supérieure de ces sciences [5].

« L'étude d'une partie quelconque [de la science] doit être précédée par la connaissance du plan général des sciences [6]. »

« La seule raison pourquoi nous n'avons nulle part, ni dans les sciences, ni dans les arts, dépassé le stade de l'imitation, consiste dans notre mépris de la philosophie [7]. »

« Le Matériel est identique à l'Abstrait ; le Matériel est ce même Abstrait, mais dispersé et devenu fini ; tous les [êtres] finis sont égaux à l'Idéal suprême. Le Matériel et l'Abstrait sont la même chose, mais sous une forme double. L'Abstrait est la même chose que le Matériel, mais compris dans une forme illimitée, éternelle, totale ; le Matériel est ce même Abstrait, mais sous la forme particulière, multiple. L'infini est dans les deux ; dans le Matériel,

l'Université de Moscou. Il est curieux de voir combien, par esprit de réaction (de libération des idées reçues, croyaient-ils), tous ces jeunes gens sont francophobes en littérature.

[1] Odoevski, « Nèskolko slov o Mnémozinè samykh izdatéléï » *Mnémozina*, I, p. 232. Notons, en passant, cette évocation des « trésors se trouvant tout près de nous ». Nous verrons un peu plus bas d'autres expressions de ce nationalisme, fruit et source du romantisme.

[2] « Aphorismes de différents auteurs concernant la philosophie allemande moderne » dans *Mnemozina*, II, p. 74.

[3] *Ibid.*, p. 76.

[4] *Ibid.*, p. 79. Encore une fois la formule de Davydov !

[5] *Ibid.*, p. 73.

[6] *Ibid.*, p. 76. Ceci rappelle Schelling, *Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums*, mais aussi Pavlov.

[7] *Ibid.*, p. 77 ; cf. IV, p. 161.

l'illimitation des formes particulières ; dans l'Abstrait, une seule forme illimitée, l'éternité dans un cas et l'infinité dans l'autre. »

« L'idée de cette unité parfaite de l'Abstrait avec le Matériel est l'Absolu. Cette idée s'est réfléchie en nous et notre savoir doit, en sa totalité, être son expression [1]. »

« Tout savoir est une participation à ce *Savoir* primordial dont l'univers visible est un reflet et dont la source se trouve dans le principe de la puissance absolue. Par la même raison que ce *Savoir* est un et que toute partie en constitue un membre organique, toutes les sciences et tous les modes du savoir sont des parties de la Philosophie, autrement dit de la tendance vers le *Savoir* primordial, vers le Parfait [2]. » « Or, tout ce qui immédiatement découle (provient) de l'Absolu, du Parfait, est lui-même absolu et parfait et n'a aucun but en dehors de soi, mais est à soi-même son but : le savoir, en sa totalité, est un reflet absolu de l'Univers et l'Être, la Nature en est la seconde réflexion : dans le domaine du Matériel règne le fini, dans celui de l'Abstrait, l'infini. Le premier dépend de la nécessité, le second de la liberté. L'homme, en tant qu'être raisonnable, est destiné à être un complément de l'Univers ; son activité parfaite est l'expression de l'Absolu ; car, bien que la nature le reflète, elle ne le fait que comme matière; un être raisonnable exprime par contre l'essence même de l'Absolu, l'exprime donc d'une manière abstraite [3]. »

On comprend fort bien en lisant ces *Aphorismes* que Pavlov ait fini par protester. La faiblesse de cette philosophie avait d'ailleurs été notée dès la publication de la *Mnémosyne*. Boulgarine, sympathisant d'abord à l'entreprise nouvelle en tant qu'elle attaquait ses ennemis, écrit dans les *Feuilles littéraires* [4] de l'année 1824 (août 1824, n° 15, p. 78) : « On peut

[1] « Aphorismes, etc. », p. 82.

[2] *Ibid.*, p. 83. Ceci est évidemment un reflet de l'idéalisme absolu de Schelling; mais aussi de l'*Anweisung zum seligen Leben* de Fichte.

[3] *Ibid.*, p. 84. Il est à noter, croyons-nous, que tout au long de ces aphorismes, Odoevski identifie, c'est-à-dire confond constamment les termes de la double opposition *Abstrait-Concret* et *Idéal-Matériel*. Or, il semble bien que tout l'effort de Schelling soit consacré à la dissociation de ces deux couples de notions et à l'élaboration d'un idéal concret.

[4] *Litératournyé Listki*, 1824, ap. Sakouline, *op. cit.*, vol. I, p. 276. Boulgarine n'était pas très instruit lui-même, mais il avait à côté de lui un homme très érudit, Senkovski. Aussi, lorsque la polémique s'envenima, Boulgarine, en attaquant Odoevski, ne se prive point du malin plaisir de lui citer les sources de ses travaux historiques : « L'article sur la secte éléatique, écrit Boulgarine, que nous avons d'abord cru être un travail original, n'est qu'une compilation faite à l'aide de Dégérando, de Tennemann et de Brucker ». Et c'est Boulgarine qui a raison et non M. Sakouline qui, voulant « réhabiliter » le prince Odoevski, explique le caractère simplifiant (simpliste, devrait-on dire) de sa philosophie non point par un dilettan-

comprendre à la lecture de ces fragments que l'auteur s'est consacré à l'étude de la philosophie supérieure, mais nous ne lui aurions pas conseillé d'écrire quelque chose sur ce sujet tant que sa doctrine ne représente rien de complet ni d'achevé. » « Des connaissances profondes sont nécessaires au réformateur... »

Nous avons insisté — en face d'affirmations contraires — sur le dilettantisme philosophique du cercle des amis d'Odoevski. Nous ne leur en faisons cependant nullement grief : que pouvaient-ils être d'autre que des *dilettanti*, dans le véritable, beau et noble sens de ce terme? Ils étaient des amis de la sagesse ; ils n'étaient point, et, au fond, ne prétendaient nullement être, des sages accomplis. La philosophie leur ouvrait des horizons lointains, donnait une issue à l'idéalisme (idéalisme dans le sens courant, non dans le sens philosophique) de leurs âmes ; la philosophie était leur refuge, elle leur rappelait « la patrie céleste », leur permettait de supporter les bassesses et les petitesses de la vie. La philosophie nourrissait leurs rêves d'un avenir meilleur pour leur pays et pour l'humanité, leur donnait ce sérieux, cette noblesse et cette pureté de caractère qui forcent l'admiration et l'estime. N'est-ce pas assez? Et peut-on douter de la sincérité d'un Kochélev écrivant : « Je cherche une consolation dans Schelling et Platon. Comme je suis heureux de les retrouver après avoir passé tant de temps parmi des ombres chinoises ! Quels hommes divins et combien médiocres sont tous ceux qui nous entourent ! Je vous jure que si tous ces génies divins ne me rappelaient point ma patrie céleste, j'aurais fini par m'abrutir complètement dans l'atmosphère qui m'entoure, car rien n'agit plus dangereusement sur nous que le commerce et la conversation avec des gens bornés [1]. » Ce n'est pas une pose, ce n'est pas « une attitude » comme en prenaient parfois les *lioubomoudry*, c'est véritablement un cri du cœur. « Vous ne pouvez vous imaginer jusqu'à quel point je me suis senti abruti après trois trois ou quatre mois passés dans des occupations mécaniques. J'ai senti un désir invincible de me plonger de nouveau dans mes études chéries, et mes chers Schelling, Oken, Wagner et l'admirable Platon apparurent de nouveau sur ma table. Je ne puis vous exprimer le plaisir que j'ai ressenti à la vue de ces livres avec lesquels j'ai passé tant d'heures heureuses [2]. »

tisme (très noble et très aimable d'ailleurs), mais au contraire par le fait que « connaissant trop bien l'histoire de la philosophie, plein d'admiration pour Spinoza, Leibniz, Kant, Oken, il ne pouvait devenir un disciple de Schelling. » Il fut, en effet, plutôt disciple de Cousin.

[1] Kochélev, « Lettre à Odoevski » du 4 avril 1827, dans Kolioupanov, *Biografiia A. I. Kochéleva*, vol. I, 2, p. 216.

[2] *Ibid.*, p. 216.

Et maintenant, pour prendre définitivement congé du cercle des *lioubomoudry*, jetons un coup d'œil sur leur attitude envers le problème qui, plus que tout autre, passionnait l'opinion publique, le problème de la civilisation nationale, de l'art national, des destinées nationales. Nous avons déjà dit, et répété, combien et comment, à notre avis, le romantisme fut en même temps cause et effet du nationalisme ; combien la pensée russe fut longuement dominée par le problème historique (les événements eux-mêmes et la science de l'histoire) et artistique, et cela parce que l'histoire et l'art étaient les deux seules réalités sur lesquelles pouvait s'exercer la réflexion philosophique dans un pays où il n'y avait ni vie scientifique, ni vie politique (on sait que l'absence de vie politique a eu plus tard pour conséquence la politisation à outrance de la pensée) : l'histoire et l'art qu'il fallait créer d'abord, comprendre ensuite. Or, voici ce que nous trouvons dans la *Mnémosyne :* « Le temps est passé où les Russes admiraient toute ineptie imprimée en France ; il nous faut maintenant produire nous-mêmes, abandonnant l'imitation servile, et sans tenir compte des opinions de Batteux et de Laharpe [1]. » « La littérature russe doit largement et librement acquérir tous les trésors de l'Europe et de l'Asie, mais les acquérir de manière à ne pas perdre son indépendance et son caractère national. Il faut avoir enfin une poésie nationale. Il faut pour la gloire de la Russie que surgisse enfin une poésie véritablement russe *(istinno-rousskaïa) ;* que la sainte Russie devienne le premier État de l'univers, non seulement dans le monde politique, mais aussi dans le monde moral [2]. »

La *Mnémosyne*, malgré les efforts de sa rédaction, malgré la collaboration des meilleurs écrivains de l'époque, n'eut qu'un succès d'estime (entendons qu'elle n'en eut aucun), et mourut à son quatrième fascicule, paru d'ailleurs avec quelque six mois de retard. Mais l'idée d'une revue ne fut pas abandonnée par le cercle : elle fut même réalisée un peu plus tard, sous la rédaction de Pogodine, par le *Messager de Moscou (Moskovski Vêstnik)*, dont le triste sort fut d'ailleurs pareil au sort de la *Mnémosyne*. Les *lioubomoudry* étaient décidément un peu trop dilettantes ; ils ne pouvaient s'abaisser aux besognes pratiques de l'édition. Ils étaient bons pour formuler un programme. Le réaliser, c'était tout autre chose. Et cependant rien n'est plus curieux et instructif pour nous que ce programme d'une revue projetée (dû à la plume

[1] Odoïevski, « Slêdstviia satiritcheskoï stati », dans *Mnémozina*, III, p. 144. Le romantisme, avec sa conception de l'art, expression créatrice de l'essence personnelle ou nationale, avait enrichi l'esthétique d'une catégorie nouvelle, celle de l'*Echtheit*, vérité ou plutôt *véritabilité*, authenticité par opposition à l'imitation (dans le sens où nous parlons d'un diamant *véritable* et d'une perle *imitée*, fausse).

[2] Küchelbecker, « O napravlénii nachéï poézii », *Mnémozina*, II, p. 116.

de Vénévitinov), où nous rencontrons déjà quelques-unes des idées qui s'épanouirent plus tard chez Kirêevsky et Tchaadaev ou même chez Ouvarov et Fischer.

L'idée centrale de cet opuscule [1] (nous l'avons déjà frôlée plus haut) est que la passion de connaître et le désir d'agir conduisent l'homme à la conscience et à la connaissance de lui-même. Les sciences et les arts ne sont que des manifestations de cette double tendance primordiale inhérente à la nature humaine. L'histoire nous enseigne que la conscience de soi est le but final de l'humanité tout entière, et la philosophie découvre dans cette tendance la loi et le principe ultimes de la nature, de l'univers tout entier. De ce point de vue, chaque peuple est une personnalité collective particulière, dont toute l'histoire, dont tous les efforts moraux tendent à la connaissance de soi et à l'expression d'une essence nationale particulière. Or, c'est par cette expression de sa nature qu'un peuple — aussi bien qu'un individu — arrive à la connaissance de soi. Cette essence doit se réaliser et se révéler dans des produits qui l'objectivent pour se trouver en eux, et la civilisation d'un peuple est la manière dont, ayant atteint un certain degré de développement, il cherche à se rendre compte de soi-même, de son propre être, à s'exprimer, à se délimiter et à définir sa sphère propre d'action. Chez tous les peuples, *une civilisation indépendante s'est développée sur des bases nationales*. Les produits de leurs civilisations, même ceux qui sont entrés dans le trésor de la civilisation universelle, n'en gardent pas moins les traits caractéristiques de leur essence nationale

Si l'on se tourne maintenant vers la Russie, on est forcé de constater que la civilisation russe est une civilisation, non pas autochtone, mais *empruntée*, ce qui explique son caractère imitatif, et implique à son tour l'absence d'une productivité véritablement créatrice et libre, que l'on trouve chez les peuples dont la civilisation s'est développée de leur propre fond. Il ne faut pas en tirer la conclusion que le caractère russe soit incapable de production originale. En fait, la raison de ce triste état de choses consiste

[1] D. Vénévitinov, « Nèskolko mysléï v plan journala », *Œuvres*, pp. 164-169.

[2] L'inspiration romantique de ce nationalisme personnaliste est trop visible pour qu'il soit nécessaire d'y insister. La pensée de Vénévitinov est, d'autre part, trop vague et trop générale pour qu'il soit possible de lui assigner une source déterminée, et dire s'il la tient de Schelling, de Fichte, de Schlegel ou de quelque autre romantique. Cf. Köberstein, *Geschichte des deutschen Nationalliteratur*, 2e éd. Leipzig, 1873, partie II, vol. IV; K. Heym, *Die Romantische Schule* 3, Berlin, 1914; Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, vol. III, München, 1902; Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat* 2, Jena 1911; Rosenberg, *Hegel und der Staat*, Berlin 1920, vol. II, pp. 103 et suiv.; et dernièrement Xavier Léon, *Fichte et son temps*, vol. II, partie 2, Paris, 1927.

dans la rapidité avec laquelle la Russie a adopté la *forme extérieure* de la civilisation occidentale et a édifié une fausse littérature [1]. Si l'évolution de la pensée russe avait suivi sa marche naturelle, le caractère du peuple se serait développé normalement au moyen de sa propre force ; il aurait conservé son autochtonie *(Eigensein, samobytnost)*, et la littérature aurait pris une forme appropriée et correspondante à l'essence de l'être intime du peuple. Or, par malheur, la Russie a reçu une forme littéraire toute faite, et l'a adoptée avant d'avoir exprimé sa propre essence et développé la forme que celle-ci (la littérature) aurait dû revêtir ; c'est pourquoi elle ne peut se vanter de posséder aucune œuvre qui porterait la marque de l'enthousiasme véritable, d'une création libre et de la passion profonde pour la science. Les revues dont se nourrit et se délecte la société russe sont une preuve manifeste et une expression de son ignorance. En effet, la raison dernière de notre faiblesse, de notre improductivité en matière de littérature, consiste moins dans la fausseté de nos idées que dans leur absence totale. Le pseudo-classicisme est mort ; ses traces ne subsistent que dans quelques œuvres qui cherchent en vain à faire revivre le passé ; cependant, si nous avons abandonné la croyance aux règles françaises, ce n'est pas parce que nous avons acquis des convictions et des règles esthétiques meilleures ; nous en sommes tout simplement venus à n'en avoir aucune.

Une des conséquences déplorables de cet état de choses est la passion de s'exprimer en vers qui s'est emparée de la Russie. Or, *le trop grand nombre de versificateurs est un des signes les plus caractéristiques du caractère superficiel de la civilisation d'un peuple*. Le langage de la poésie devient chez nous un jeu mécanique ; c'est l'instrument de la faiblesse ; le sentiment est considéré comme nous libérant du devoir de penser, ce qui nous éloigne du devoir de nous perfectionner intellectuellement. Nous sommes indifférents à la vérité [2], état qui est bien pire que l'erreur. Dans ces conditions, il semble n'y avoir qu'un seul moyen de ramener la littérature russe sur le chemin qu'elle n'aurait jamais dû quitter : c'est de mettre une fin à l'évolution actuelle de la Russie et de la forcer à penser plus qu'à produire. Il faudrait, pour atteindre ce but, *écarter* la Russie de la route que suivent les autres peuples, *l'isoler* [3] intellectuellement, et, *en s'appuyant sur de fermes principes de philosophie*, lui présenter un tableau complet de l'évolution de l'esprit

[1] Fausse littérature, pseudo-littérature, c'est-à-dire une littérature qui n'est pas « vraie » (*Unecht*).

[2] N'est-ce point le grief principal de Tchaadaev contre les Russes? Voir *Œuvres*, éd. Gagarine, p. 13.

[3] Ouvarov voudra, lui aussi, « écarter » la Russie de la route des peuples occidentaux et la préserver pour un temps de leur influence.

humain, tableau où elle pourrait prendre conscience de sa propre mission (prédestination, *prednaznatchenie*) [1].

Pour atteindre ce but, il faudrait une œuvre où la multiplicité des matières traitées ne serait que l'expression d'une unité systématique, d'un point de vue identique appliqué à des sujets différents, c'est-à-dire, une *revue* qui comprendrait deux parties : une partie *théorique*, consacrée à l'étude de l'esprit et à l'analyse de ses facultés (partie philosophique) et une partie *pratique*, qui contiendrait l'application de ces principes philosophiques à l'histoire des sciences, des arts et de la civilisation. (Il est à remarquer que Vénévitinov estime nécessaire d'assigner une large place à la civilisation antique [2], « car l'esprit du monde antique offre une riche moisson d'idées, sans lesquelles l'art moderne aurait perdu la plus grande part de sa valeur .) Ainsi, dans la philosophie et dans la critique philosophique des œuvres d'art, la Russie trouvera le fondement de son indépendance pour la création d'un art national *(samobytni)*.

On voit, par l'analyse que nous venons d'en donner, toute l'importance de ce « programme ». Il contient en germe toutes — ou presque toutes — les idées qui animeront l'activité de la génération ; il nous montre aussi comment les problèmes de la philosophie pure nous ramènent au problème national, au double problème de la conscience et de la civilisation nationales. Ce sont ces problèmes-là qui nous occuperont désormais.

[1] Tchaadaev, d'une part, Kirêevski, de l'autre, chercheront à faire — à l'usage de la Russie — un tableau-synthèse de la civilisation occidentale.

[2] Cela sera aussi l'idée de Tchaadaev (cf. sa « Lettre à Benkendorf », *Œuvres*, pp. 181 suiv.), ainsi que celle de Kirêevski (cf. plus bas, p. 180). L'importance de la culture classique est bien comprise par la génération des années vingt.

CHAPITRE V.

LE PROBLÈME DE LA CIVILISATION NATIONALE ET DES DESTINÉES DE LA RUSSIE.

L'avènement de Nicolas Ier ne semble pas avoir apporté de modification profonde dans l'état d'esprit de la société russe ni provoqué l'éclosion d'intérêts nouveaux [1]. Au contraire, la débâcle de l'insurrection, la relégation et l'exécution des décembristes ont pour bien longtemps étouffé toutes velléités de pensée et d'activité politiques, en inspirant une sainte terreur de la police toute-puissante de l'empereur. Il n'y avait que le seul domaine de la littérature pure, où l'activité créatrice relativement libre pouvait encore s'exercer. Il semblait du moins qu'il en fût ainsi : en fait, la réaction gouvernementale avait changé de sens, mais n'était pas plus lourde qu'auparavant, et la censure, tout en étant l'objet de sollicitudes particulières de la part du nouvel empereur qui en devint, en personne, le chef véritable, n'était, du moins au début du règne, ni plus encombrante, ni plus oppressive que vers la fin de l'époque d'Alexandre Ier. Sans doute le changement d'orientation de la politique gouvernementale était-il important et hautement significatif du point de vue de l'histoire des idées : il s'agissait de substituer à une politique de réaction *internationale*, de réaction *mystique*, inspirée par la Sainte Alliance, une politique de réaction *nationale*, inspirée par le désir d'un « retour » à l'orthodoxie religieuse et politique. Mais, pratiquement, ce changement ne se sentait guère. Quelques livres autorisés ou même recommandés jadis furent interdits ; quelques autres, défendus auparavant, ou même détruits, furent autorisés ou réimprimés ; la pensée indépendante n'avait rien gagné à l'échange [2]. L'orientation nouvelle s'était manifestée

[1] En effet, les décembristes mis à part, on ne remarque point dans la littérature des années vingt de changement brusque à l'avènement de Nicolas Ier. La réaction anti-mystique avait déjà commencé sous Alexandre Ier ; le romantisme également.

[2] La censure des dernières années du règne d'Alexandre Ier avait fini par exaspérer par sa sottise Chichkov lui-même. Le nouveau règlement (*tchougounny oustav*, « le règlement de fonte ») ne faisait en somme que codifier l'usage. Cependant, cette équi-

d'ailleurs dès le règne précédent par la nomination de Chichkov au poste de ministre de l'Instruction publique.

Il semble même que les premiers actes du nouvel empereur, mettant fin à l'écœurante tartufferie officielle en laquelle avait dégénéré le mouvement mystique de l'époque d'Alexandre Ier, et paraissant témoigner d'un désir sincère de bien faire, avaient ranimé dans les milieux littéraires les espoirs qu'Alexandre Ier avait si cruellement trompés. Nicolas Ier n'était-il point, en effet, plein de bienveillance pour la littérature, au point d'avoir exempté Pouchkine de la nécessité de présenter ses œuvres à la censure (« C'est moi qui serai ton censeur », lui avait-il dit) [1] ? N'avait-il point nommé Ouvarov, le créateur de l'Université de Saint-Pétersbourg, au poste de sous-secrétaire d'État à l'instruction publique, en attendant de le nommer ministre? N'était-il point, comme tout le monde alors, préoccupé du problème de l'éducation nationale, de la création d'une culture nationale? N'avait-il point daigné écrire à Pouchkine pour lui demander son opinion au sujet de cette question [2], grave entre toutes? Le problème national n'allait-il pas, enfin, être posé, et résolu peut-être?

Le problème national était, en effet, encore — ou toujours — à l'ordre du jour. Il n'en pouvait d'ailleurs en être autrement, car chaque événement politique comme chaque événement littéraire, l'apparition d'une nouvelle édition de l'*Histoire* de Karamzine, celle des premières œuvres de Pouchkine,

valence pratique des deux régimes ne doit point nous cacher la différence de leurs orientations idéologiques et nous faire envisager, comme le fait Pypine, le régime de Nicolas Ier comme une simple continuation de la politique réactionnaire de la Sainte Alliance.

[1] C'est ainsi que l'avait d'abord compris Pouchkine lui-même : en fait, le poète s'était lourdement trompé. La censure impériale n'était ni moins sévère, ni moins soupçonneuse que celle des censeurs ordinaires. Elle était, peut-être, plus intelligente, ce qui, cependant, n'est pas absolument certain. Du moins les censeurs ordinaires ne se mêlaient pas de diriger les auteurs, comme le faisait Nicolas Ier qui conseilla à Pouchkine de récrire son *Boris Godounov* et d'en faire un roman historique dans la manière de Walter Scott. L'empereur fut même très vexé lorsque Pouchkine déclara qu'il était incapable de suivre ce conseil et qu'il préférait laisser son œuvre telle qu'il l'avait conçue. — Il est bien connu d'ailleurs que Nicolas Ier se considérait lui-même comme chef suprême de la censure, et qu'il décidait personnellement des cas plus graves.

[2] Ceci est tout à fait surprenant, car la clé du caractère de Nicolas Ier est, sans aucun doute, dans la conviction de sa propre supériorité absolue; c'est plus qu'une conviction, c'est presque une sensation. Pour Nicolas Ier, au fond, rien n'existe qu'en fonction de lui; lui seul sait ce qui est nécessaire et bon pour la Russie et, par conséquent, le seul fait de penser par soi-même, de vouloir avoir des idées propres et, surtout, de vouloir les exprimer est, à ses yeux, déjà un acte de rébellion. On n'a pas le droit de parler, même si l'on est d'accord avec lui, même pour louer les actes du gouvernement. Personne n'a incarné avec autant de naturel la théorie du *beschränkter Untertanenverstand*. Penser, à la rigueur, est permis, justement parce que cela n'a aucune importance. Mais, avant tout, se taire.

chaque article critique, chaque pièce de théâtre, chaque voyage à l'étranger [1] posaient, avec une insistance toujours nouvelle, les mêmes problèmes : Que sommes-nous? Quel est le sens de notre existence? Quelle est notre mission dans le monde? Et les critiques les plus clairvoyants étaient obligés de constater chaque fois que, jusque là du moins, rien n'avait été fait — ou presque rien — pour *exprimer* dans la littérature et dans l'art « notre essence propre », que « notre littérature », expression fidèle de « notre civilisation », n'était tout entière qu'une imitation servile et parfois maladroite de modèles occidentaux. La Russie, au faîte de la puissance, appelée — tout le monde en était persuadé — à un avenir grandiose, restait muette, sphinge taciturne cachant son mystère à elle-même. Arriverait-elle un jour à s'exprimer, à se donner « ce verbe qui lui faisait défaut »? Et Bestoujev-Marlinski, auteur d'innombrables romans « romantiques », écrivait en 1825 : « Quand notre nation aura-t-elle trouvé enfin sa voie? Dieu le sait [2] ! » Or, en 1823 déjà, le prince Viazemski avait formulé, en des termes volontairement mesurés, le doute poignant que le désaccord entre la réalité et les espérances faisait naître dans son cœur : « Nous nous taisons, telle est sa pensée, ne serait-ce point parce que nous n'aurions rien à dire? Et alors, ne sommes-nous point condamnés au silence? Nous n'avons pas encore de coupe russe en litté-

[1] On voyageait beaucoup et bien, sans se presser, en s'arrêtant longuement, des mois entiers, dans chaque pays, en se créant des relations, en étudiant. Le voyage à l'étranger était petit à petit devenu presque traditionnel. Cf. Émile Haumant, *La culture française en Russie*, ch. III.

[2] Bestoujev-Marlinski « Vzgliad na rousskouiou slovesnost v tétchénié 1824, i v natchalé 1825 goda », *Poliarnaïa Zvézda*, 1825. Dans une lettre aux frères Polévoï (du 1er janvier 1832), A. Bestoujev écrivait (v. N. Kotliarevski, *Dekabristy*, Saint-Pétersbourg, 1907, p. 336) :

> Литература наша — сѣтка
> На ловлю иноморскихъ рыбъ;
> Чужихъ яицъ она насѣдка,
> То ранній цвѣтъ, то поздній грибъ,
> Чужой хандры, чужого смѣха
> Всеповторяющее эхо.

En 1831, Bestoujev (*Obiavlénié ot obchtchestva prisposobléniia totchnykh naouk k slovesnosti*) instituait des concours pour l'invention « d'un appareil dans le genre de l'astrolabe pour mesurer les surfaces planes de la littérature russe et ses terrains vagues... », etc. Les prix que Bestoujev proposait d'instituer consisteraient en « machines à vapeur pour la confection de lieux communs pour les nouveaux romans historiques; avec ces machines pourraient être mis en vente, à côté de rouleaux ordinaires, à la manière de Walter Scott, des rouleaux spéciaux pour les genres : d'Arlincourt, Paul de Kock, Irving, étant donné que les rouleaux nationaux (*samobytnyé*) russes, commandés à Berlin et à Vienne, ne sont pas encore prêts ». Voir sur les opinions littéraires des Bestoujev, N. Kotliarevski, *Dékabristy*, Saint-Pétersbourg, 1907, p. 298 et suiv.

rature. Peut-être, puisqu'il n'y en a pas, n'y en aura-t-il jamais [1]. » En effet, *de non esse ad non necesse*, la conclusion est valable : « Une littérature doit être l'expression du caractère et des opinions du peuple... A en juger d'après les livres qui s'impriment chez nous, il faut conclure, soit que nous n'avons point de littérature, soit que nous n'avons ni opinions ni caractère [2]. » Or, quelques années plus tard, Nadejdine renchérit encore : « Non, écrit-il en substance, nous n'avons rien, nous ne sommes rien, et d'ailleurs pourquoi aurions-nous quelque chose qui nous soit propre? Avons-nous jamais fait un effort sérieux pour nous approprier réellement la civilisation occidentale? pour nous en pénétrer, pour *apprendre* [3]? Oh ! non, nous avons été bien trop paresseux, nous nous sommes bornés à imiter — à singer plutôt — les trésors de la pensée européenne, à parader dans des oripeaux empruntés à autrui, nous nous sommes empressés de jouir de ces biens, sans chercher à les adapter à notre usage, mais, au contraire, en nous y adaptant servilement. A qui la faute? A nous-mêmes d'abord, aux circonstances ensuite. » Avons-nous à présent, poursuit Nadejdine [4], quelque chose qui nous soit propre? Notre métrique poétique a été forgée sur l'enclume germanique ; notre prose est la tour de Babel de tous les idiotismes européens qui ont, tout à tour, envahi la masse sauvage et informe de la langue russe... Quelles sont les œuvres dont nous pourrions nous enorgueillir comme de nos œuvres propres? Notre théâtre n'est qu'une lamentable parodie du théâtre guindé de la France : nos épopées? il vaut mieux ne pas en parler ; l'enthousiasme lyrique du temps jadis (des temps d'Otchakov, *vremen otchakovskikh*) s'exprimait en formules officielles communes à l'Europe tout entière. Dans nos ballades, qui ont remplacé le règne des odes, la redondante fantasmagorie allemande s'est donnée libre cours ; les songes poétiques modernes, les pensées et les rêves se ressentent, ou du moins, voudraient se ressentir du byronisme.

[1] P. Viazemski, « O kavkazskom plênnikê... Pouchkina », *Polnoé sobranié sotchinénii*, vol. I, Saint-Pétersbourg, 1878, p. 172 : « Avons-nous une littérature propre ayant poussé des racines profondes et porté des fruits nombreux? Jusqu'ici, le petit nombre des bons écrivains a pu donner une certaine forme à notre langue; mais l'image de notre littérature ne se dessine pas encore. Avouons-le avec humilité — non exempte d'espoir — la langue russe existe, mais il n'y a pas encore de littérature. »

[2] P. Viazemski, « Vmêsto prédisloviia k Bakhtchisaraïskomou fontanou. Razgovor mejdou izdatélem i klassikom s vyborgskoï storony ili Vasilievskago ostrova », *Œuvres*, vol. I, p. 169.

[3] Nadejdine ne cesse jamais d'insister sur cette nécessité d'apprendre et de travailler. Un des maux de la civilisation russe — qui explique le caractère de sa littérature — consiste dans l'ignorance de la culture classique. A peu près à la même époque l'importance de la culture classique est, plus fortement encore, mise en évidence par Kirêevski et par Tchaadaev.

[4] Nadejdine, « Lêtopisi otétchestvennoï literatoury, Ottchet za 1831 god », *Téleskop*, 1832. n° 1, réimprimé in Bèlinski, *Polnoé sobranié sotchnénii*, éd. Vengérov, Saint-Pétersbourg, 1900, vol. I, p. 527.

C'est ainsi que l'âge heureux de l'éclosion printanière de la littérature, qui, chez les peuples qui se développent librement, d'eux-mêmes, est marqué du sceau d'une spontanéité naturelle et d'une libre originalité, a été chez nous la victime d'une imitation servile et toute artificielle. » On pourrait même se demander si cette influence, superficielle certes, mais cependant prépondérante, ne nous a pas été nuisible, en rendant impossible un développement autochtone, et en stérilisant les sources vives de la conscience nationale et de son expression créatrice. « On ne peut nier, évidemment, que le rapprochement avec l'Europe nous ait rendu un très grand, un inestimable service ; il nous a fait entrer dans le cercle du monde civilisé, dont nous avions été séparés par un mur infranchissable, et nous a permis de participer au trésor intellectuel de l'humanité, acquis par les efforts communs des peuples pendant des millénaires. Cependant, pour cette acquisition, qui semble gratuite, nous avons payé fort cher. La splendeur de la civilisation européenne qui nous est apparue a aveuglé notre inexpérience ; nous avons voulu en profiter immédiatement, ayant oublié qu'elle a coûté à l'Europe des efforts séculaires d'un labeur incalculable. Pour obtenir des droits sur ces richesses, il nous aurait fallu en faire notre propriété... ce qui demandait des efforts qui nous ont semblé trop lourds. » « Nous avons préféré quelque chose de plus facile... nous avons commencé à transplanter chez nous les fleurs de la civilisation occidentale sans nous demander si elles prendraient bien, et si elles pousseraient des racines bien profondes... Cela nous a réussi parfois : de là ces phénomènes brillants et extraordinaires qui surprennent l'observateur errant dans les déserts de notre littérature. Ces phénomènes sont soit des traductions, soit des imitations ; ils ne sont pas russes, autochtones [1] », bien que leur contenu soit russe, et qu'ils aient été faits avec des matériaux russes.

Et, cependant, Nadejdine ne désespère pas. Certes, nous n'avons rien produit encore, mais d'abord, nous ne sommes pas seuls dans ce cas. Nous sommes jeunes encore, et le stade imitatif est un état passager. « On en fait habituellement grief au caractère russe en lui déniant l'aptitude à la spontanéité productive. Mais ne soyons pas trop sévères envers nous-mêmes. Notre littérature n'est pas la seule qui subisse ce destin [2]. » Bien d'autres

[1] Nadejdine, « Lêtopisi otétchestvennoï litératoury za 1831 god », *ibid.* p. 529. Très instruit, Nadejdine connaît parfaitement bien les théories esthétiques, mais manque totalement de goût. Il accable Pouchkine des quolibets les plus stupides; lui conseille de brûler *Poltava* et avoue qu'il a commencé la lecture de *Boris Godounov* en espérant trouver *quelque chose*, mais ne trouva *rien*. Par contre il voit de la *narodnost* chez Zagoskine et s'extasie devant la *Marfa Posadnitsa* de Pogodine. De tels jugements classent un homme.

[2] *Ibid.*, p. 528.

peuples, en effet, ont connu cette période d'imitation à outrance ; les littératures nordiques viennent d'en sortir ou y sont encore ; la littérature allemande elle-même l'a connue. D'ailleurs, n'avons-nous point une autre réalité, libre de toute imitation cette fois-ci, sur laquelle nous pouvons asseoir fermement nos espoirs et notre orgueil? N'avons-nous point notre histoire, notre *être historique* lui-même, le *fait de notre existence* qui peut servir de gage et de fondement aux espérances les plus grandes et prouver par avance le grand rôle historique qui nous est dévolu? Non, le peuple qui a su créer un État tel que la Russie n'est pas un peuple non historique et l'existence de la Russie n'est pas un simple fait géographique [1]. Cette existence doit avoir un sens et une raison. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la carte de la terre pour être rempli d'une sainte vénération pour les destinées qui attendent la Russie. Est-il possible que ce colosse ait été érigé en vain par la main sage qui maintient le monde? Non, il doit être prédestiné à quelque tâche d'une valeur immense pour l'univers... Les ombres s'amassent sur l'Europe, mais dans le ciel pur de la Russie s'allument çà et là des étoiles pacifiques, qui annoncent l'aube consolante. Faudra-t-il toujours les regarder à travers un télescope? Le jour arrivera où elles se fondront dans un abîme éclatant de lumière [2] ! »

[1] Expressions de Tchaadaev, *Œuvres*, p. 38. Sur la « philosophie de l'histoire » de Nadejdine voir P. Milioukov, *Glavnyia tétcheniia*, etc., pp. 212 et suiv.

[2] N. Nadejdine, « O nastoïachtchem zloupotréblénii i iskajénii romantitcheskoï poézii (Otryvok) », *Vestnik Evropy*, 1830, n° 1, réimprimé dans Bélinski, *Œuvres*, éd. Vengérov, vol. I, p. 520. Ce *fragment* (la conclusion de la thèse latine de Nadejdine) se termine par la page suivante : « Qu'il nous soit permis de couronner ces espoirs par un pressentiment nouveau et doux... Le genre humain, qui *deux fois* déjà a connu la maturité virile et le déclin de sa vie, semble, — tout l'indique, — entrer dans une nouvelle, *troisième* période de son existence. Et l'on ne peut détruire en soi-même cette conviction secrète et douce, que la sainte mère Russie, fille et représentante du grand peuple *Slave*, est destinée par un décret de la Providence à jouer le premier rôle dans *l'acte* nouveau du grand *drame* des destinées humaines, et que, peut-être, elle sera, pour l'avenir, ce que les *Pélasges* ont été pour le monde *classique* et les *Teutons* pour le monde *romantique*. Pourquoi ne pourrait-on pas espérer la même chose de sa vie poétique? Qui sait, si elle n'aura pas la gloire de cette union intime entre les deux pôles qu'exige, et à laquelle aspire aujourd'hui l'esprit humain?... L'aigle victorieux de la Russie s'est déjà posé sur les bords fleuris de la Seine, qui, jadis, a entendu les premiers balbutiements enfantins de la *poésie romantique* ; aujourd'hui il a osé franchir les cimes inaccessibles de l'Hemus qui défendent le berceau de la *poésie classique*. Pourquoi notre Muse serait-elle moins hardie ou moins heureuse? Si — sans jamais abandonner son pieux amour héréditaire pour Dieu, la Patrie et l'Humanité, sous l'ombre bienfaisante du sceptre de son Auguste Monarque, qui d'un même amour paternel embrasse toutes les branches de la vie de son immense État — elle se tourne vers les richesses des *deux* mondes, auxquels elle est destinée à survivre, et, enrichie de leurs richesses inépuisables, s'élance vers une activité spontanée et vive, que ne pourra-t-elle tenter, que ne pourra-t-elle atteindre? » Ce mélange de patriotisme bien pensant (*kvasnoi patriotizm*) avec une philosophie de l'histoire empruntée au romantisme allemand, c'est déjà le slavophilisme dernière

Nous voyons comment le pessimisme sceptique de Nadejdine fait place à un optimisme sans borne. Le présent de la littérature russe est pauvre, et nul ne l'a jugé plus sévèrement (trop sévèrement et trop injustement) que le créateur du terme *nihilisme ;* mais l'avenir qui l'attend, l'avenir que la Providence lui prépare, est plein de splendeur. Admirons, adorons la sagesse de l'histoire ! Et un véritable chant d'allégresse s'échappe de l'âme éblouie du critique : les destinées par lesquelles la Providence, mère bienveillante, nourrit et fait croître le colosse russe sont véritablement étonnantes. Toute l'Europe, ou mieux, l'orbe terrestre tout entier, condamné à n'être qu'un témoin respectueux de sa puissance merveilleuse, de sa grandeur et de sa gloire, est déjà plongé dans un étonnement sans borne. Non, il n'est pas possible qu'un tel pays soit privé de littérature propre, il n'est point possible que la conscience vivante de sa propre harmonie intérieure ne soit exprimée par un chant harmonieux [1] !

Nadejdine ne faisait, au fond, qu'exprimer, avec plus d'intelligence peut-être que ses contemporains, les opinions courantes de son époque, opinions qu'il avait, à son tour, puissamment contribué à enraciner. Il exploitait le thème de la Providence se manifestant dans tout le cours de l'histoire de la Russie, visible dans son immensité géographique, dans sa puissance politique et militaire. Nous connaissons ce thème : nous l'avons rencontré chez Karamzine, et c'est Karamzine en somme que répète Nadejdine, comme avant lui, plus naïvement et plus fidèlement peut-être, l'avait fait Pogodine.

* * *

Pogodine ne s'embarrasse point des raisonnements critiques d'un Nadejdine : il admire de confiance. D'ailleurs, ce qui provoque son admiration, ce n'est pas seulement l'avenir grandiose qui doit, nécessairement, échoir à la Russie, — dont on ne saurait douter à moins d'accuser la Providence de l'avoir créée pour rien ; — c'est aussi son passé et son présent réels, c'est le contraste saisissant entre les pauvres et misérables débuts de la Russie et sa grandeur actuelle, c'est l'enchaînement merveilleux des causes et des effets que nous offre son histoire.

En effet, pour que la Russie devienne cet État unifié et puissant, un concours tout à fait extraordinaire de circonstances n'a-t-il pas été nécessaire?

manière. Moins bien pensant, et plus religieux, il formera les thèses essentielles de la doctrine slavophile.

[1] Nadejdine, « Otryvok iz doktorskoï dissertatsii », dans Bélinski, *Œuvres*, éd. Vengérov, vol. I, p. 5-20. Une bonne analyse de cette thèse a été donnée par N. Kozmine, « Nadejdine. », *Journal Ministerstva Narodnago Prosvêchtchénita*, 1909, vol. XI.

Un rien aurait pu tout changer! Supposons, en effet, que les princes de Moscou aient eu beaucoup d'enfants. Tout est modifié, l'unification (*sobiranie*, le ramassage) de la Russie est rendue impossible, etc., etc... Et l'honnête Pogodine, plein d'admiration sincère pour cette Providence qui a si bien su calculer les effets les plus lointains de causes toutes minimes, qui a prévu et arrangé d'avance les accidents les plus surprenants, s'exclame : « En nous représentant les événements qui composent l'histoire de la Russie, en comparant leurs débuts (*natchala*, principes) imperceptibles avec leurs énormes conséquences lointaines, en admirant les liens merveilleux qui les relient, on commence involontairement à penser que le doigt du Seigneur nous mène comme il avait mené les anciens Hébreux vers quelque but sublime [1]. »

Le « doigt du Seigneur » ne satisfaisait cependant pas tout à fait l'historien. N'avait-il pas, lui-même, protesté contre la manière trop exclusivement littéraire et trop peu « philosophique » de Karamzine? D'ailleurs il avait « feuilleté » Galitch, et, s'il n'avait pas lu Schelling lui-même, du moins chez ses amis, philosophes schellingiens, ou, peut-être directement chez Herder [2] ou chez Ast, il avait puisé l'idée d'un développement historique nécessaire ; l'idée

[1] Pogodine, « Vzgliad na rousskouiou istoriiou », Leçon inaugurale... septembre 1832, dans *Istoriko-krititcheskié otryvki*, Moscou, 1846, p. 101. Cf. *ibid.*, pp. 2 et 3 : « Occupant un espace qu'aucune monarchie n'a jamais occupé..., elle est peuplée de peuples qui parlent une même langue, qui ont, par conséquent, le même mode de pensée et professent la même foi... Ajoutons à ces espaces immesurables, à cette population innombrable, ses autres forces, matérielles et immatérielles... sa richesse en produits naturels que nous pouvons fournir à l'Europe sans avoir besoin de ses produits... Qui pourrait [après le rôle joué par la Russie] discuter sa primauté, qui peut l'empêcher de dicter son destin à l'Europe et à l'humanité si seulement elle le veut?... qui pourrait réfuter cette conclusion mathématique? Tel est l'avenir qui se découvre au regard jeté sur un seul moment de l'existence de la Russie! *Mais quel est le passé qui correspond à cet avenir grandiose et presque infini?* » (souligné par Pogodine). On ne peut douter que le passé vaut le présent et l'avenir.

[2] Pogodine, « Formatsiia gosoudarstva », dans *Istoriko kritiitchestié otryvki*, p. 37 : « Les États, comme tous les êtres en ce monde, commencent par des points imperceptibles. Il faut longuement... regarder à travers une loupe... ce chaos pour y découvrir enfin le point frémissant, *punctum saliens*, ainsi que l'appellent les anatomistes... suivre son augmentation graduelle et lente à travers tous les moments et toutes les étapes de son développement... ». *Ibid*, p. 62 : « deux principes... deux germes » etc. et *ibid.*, p. 1 : « L'histoire de chaque État, prise en elle-même, nous offre le spectacle édifiant et instructif des actions populaires, tendant vers le but commun de genre humain, but qui lui a été désigné par la Providence... Chaque peuple développe par sa vie une idée particulière [de la Providence], et collabore — dans une plus ou moins grande mesure, directement ou indirectement — à la réalisation de ses préordinations [de la Providence]. »

« Mais, sa valeur [du peuple] aux yeux de l'historien est d'autant plus grande, que le domaine de son activité est plus vaste, qu'il exerce une influence plus grande sur les autres peuples et l'humanité entière, que le sort des contemporains et des descendants dépend de lui, qu'il forme un chaînon nécessaire dans la grande chaîne (de l'histoire). » Sur les conceptions historiques de Pogodine, voir P. Milioukov, *Glavnyia tétchéniia rousskoï istortches'koï mysli*, pp. 286 et suiv.

d'une évolution « organique » d'un peuple qui «évolue » et « se développe » selon des lois comparables aux lois biologiques, en réalisant progressivement les possibilités intérieures incluses et impliquées dans son « principe », principe qui est en même temps l'idée, la force et le germe de son être et de son devenir.

Il faut donc, pour expliquer l'histoire de la Russie avec toutes ses particularités essentielles, en déterminer le « principe » : on procédera par voie inductive, en notant toutes ces particularités, et en « remontant à leur principe » ; or, « principe » se traduit en russe « *natchalo* » (*initium*) et c'est avec la bonne foi la plus entière que Pogodine croit « remonter au principe » en remontant — dans le temps — vers les commencements de l'histoire de la Russie. Ce sont ces commencements, ces faits initiaux qui en seront les principes explicatifs. « Du point de vue historique, écrit Pogodine, on peut diviser l'Europe en deux parties principales, l'occidentale et l'orientale. La première est dominée par des peuples germaniques. Dans la seconde sont restés les peuples slaves. La première a été conquise, la seconde occupée. Dans la première il y a des indigènes et des envahisseurs ; dans la seconde des indigènes seulement. Dans la première, on trouve le féodalisme, dans la seconde, les apanages (*oudêly*). La première a reçu la foi chrétienne de Rome, la seconde de Constantinople. Après le schisme, la première reviendra au pape, la seconde au patriarche. Les États occidentaux ont été fondés sur les ruines de l'Empire Romain d'Occident, ceux de l'Orient ont été formés de parties de l'Empire d'Orient et des pays avoisinants. Dans les États occidentaux, l'histoire commence par la suprématie du pouvoir spirituel sur le temporel; dans les États slaves, le pouvoir spirituel a été dès le début soumis aux princes, etc., etc. [1]. » Et ainsi, peu à peu, se dégagent les vrais « principes » de la Russie qui a fondé son être national par un appel pacifique des Varègues, auxquels elle s'est librement soumise, en opposition à l'Occident qui doit son être à la conquête brutale des Barbares. Peut-on, alors, ne pas constater une diversité irréductible entre ces deux mondes? Peut-on vouloir transformer la Russie en Occident? Ne voit-on pas que les principes mêmes de son être s'y opposent? Et peut-on, enfin, désespérer de l'avenir du pays qui incarne et réalise des principes évidemment supérieurs à ceux de l'Occident?

[1] Cf. Pogodine, *Istoritcheskié Aforizmy*, Moscou, 1828, pp. 48 et suiv.; v. *Istoriko-krititcheskié Otryvki*, p. 62 et suiv. Pogodine a parfaitement raison de faire valoir la distinction entre l'« Orient et l'Occident », Rome et Byzance. Kirêevski ne trouvera rien de mieux. Il mettra seulement l'accent sur Rome. Et de nos jours, M. Paul Valéry, voulant caractériser l'unité de l'*Europe* ou de l'*Occident*, n'a point trouvé autre chose. L'héritage classique, voilà, selon lui, comme selon Kirêevski, — et déjà selon Herder — le ciment qui l'unit et qui l'oppose au monde slave.

On a reconnu les idées de Karamzine, un peu précisées et mises au point grâce à Guizot, grâce aussi à l'influence de la philosophie romantique que Pogodine avait subie dans le cercle des *lioubomoudry*.

***

Ce sont, encore une fois, ces mêmes idées romantiques d'une évolution organique du peuple, d'un art devant exprimer l'essence de l'être national dans les profondeurs duquel il plonge ses racines, que l'on trouve chez Polévoï ; c'est encore la distinction des peuples en peuples « historiques » et « non-historiques ». Les premiers sont doués de la conscience d'eux-mêmes, qui est, à la fois, condition et conséquence de l'expression consciente de leur essence ; les peuples n'atteignent pas tous ce degré d'évolution. Les nations historiques sont celles qui, dans l'évolution de l'humanité, ont un rôle à remplir et qui doivent occuper une place déterminée dans le cosmos de l'histoire. Quant aux peuples non-historiques, ils restent au degré inférieur de simple existence naturelle. Et c'est à cause de cela que le terme *narodnost* (*Volkstum*) possède, selon Polévoï, un sens double [1] : celui de la particularité naturelle, que possède nécessairement tout peuple, quel qu'il soit, et celui de l'expression spontanée et consciente, libre et naturelle en même temps, d'un caractère national dans les œuvres les plus hautes et les plus parfaites de l'art. Cette seconde *narodnost* peut seule donner naissance à une littérature véritable, et les œuvres qui la possèdent peuvent seules prétendre à ce degré de perfection dans l'art qui porte la marque du génie et de la vérité (*Echtheit*). Quant à la littérature russe, selon Polévoï, comme selon Nadejdine, il n'y a pas lieu de désespérer. Il est vrai que ce que nous avons produit jusqu'ici ne vaut pas grand chose. Ce ne sont que balbutiements enfantins. La Russie n'est pas encore sortie de l'école. Tout ce que sa littérature peut offrir, n'est qu'exercice scolaire, ce qui explique suffisamment son caractère imitatif : « Nos romantiques offrent pour la plupart l'image de la même puérilité de formation que nous voyons chez nos classiques ; puérilité, je le répète..., car ce sont, en effet, des enfants insuffisamment instruits (*nedooutchennyia dêti*) ; d'ailleurs, toute notre instruction littéraire (formation, *obrazovanié*) [2] est à peine sortie des langes et commence seulement à marcher à l'aide de

[1] Cf. Polévoï, *Otcherki rousskoï litératoury*, Moscou, 1837, vol. II, p. 483 : « Il y a deux sortes de « nationalité » (*narodnost*) » ; tous les peuples possèdent la première, mais tous n'arrivent pas à posséder la seconde... Elle ne peut être créée. Elle se crée d'elle-même. » Les « Études » de Polévoï ne sont que le recueil de ses articles. Les textes que nous citons d'après l'édition de 1837 appartiennent aux années 1830-1831.

[2] Cf. plus haut, p. 16, n. 2.

soutiens allemands, français, anglais, scolastiques, soutiens de toute sorte, sauf russes [1] ».

Les critiques que le journaliste adresse à la littérature contemporaine sont plus mordantes encore, on le voit, que celles de Nadejdine, mais, pas plus que Nadejdine, Polévoï ne désespère de l'avenir ; plus naïvement encore que Pogodine, il applique à l'histoire russe le point de vue « téléologique », en renversant, selon une remarque très juste de M.P. Milioukov [2], le schéma historique de Karamzine. Son *Histoire du peuple russe* [3] nous présente l'image de la Russie cherchant, en partant du chaos des tribus slaves, à se constituer au cours des siècles (par la réunion des *oudêly* séparés de l'époque médiévale) en un État monarchique, uni et centralisé dans l'autocratie de ses empereurs. Ce fut la première tâche historique de la Russie [4]. Il est compréhensible qu'absorbée par cette tâche la Russie n'ait rien pu produire de véritablement précieux dans les domaines de la littérature, de la science et de l'art, comme il est clair, d'autre part, que, cette même tâche une fois accomplie, la Russie, après une période d'apprentissage plus ou moins longue, exprimera tôt ou tard les valeurs essentielles de son être national. Un peuple ayant eu une si belle histoire ne peut pas, en effet, être considéré comme un peuple « non historique ».

Ce sont des idées analogues que l'on retrouve chez Kirêevski et, en général, chez les slavophiles. Nous y trouverons, cependant (chez Ivan Kirêevski du moins), toute la différence de *qualité* [5] qui distingue de ces vagues et naïves spéculations une pensée véritablement originale [6] et consciente, claire, nette et profonde — sinon juste — d'un penseur de race, remarquablement doué au point de vue philosophique, remarquablement instruit et parfaitement au courant — et de première main — des doctrines philosophiques de son temps.

[1] Cf. Polévoï, *ibid.*, p. 288.

[2] Cf. P. N. Milioukov, *Glavnyia tétchéniia*, p. 280.

[3] N. Polévoï, *Istoriia rousskago naroda*, Moscou, 1828 (nous citons d'après la deuxième édition, Moscou, 1836), vol. I, p. XXVI : « L'histoire de la Russie, que l'on s'en occupe pour en faire un objet de considérations philosophiques, ou même par simple curiosité, est grande et importante à tous les points de vue. Un État qui s'étend depuis les rivages de l'Amérique jusqu'aux frontières de l'Allemagne, des glaces du pôle nord aux steppes de l'Asie, est, sans aucun doute, une partie importante de l'histoire de l'humanité. »

[4] Notons en passant que Tchaadaév adoptera une vue analogue. Cf. *Œuvres*, p. 117.

[5] C'est sur la qualité de la pensée qu'il faut insister, croyons-nous, comme l'a déjà fait valoir M. Milioukov, cf. *op. cit.*, p. 289. Les idées que professe Kirêevski ne sont pas toujours neuves, mais ce sont toujours des idées à lui, qui lui appartiennent et qu'il a réellement *pensées* lui-même. La distinction appartient justement à cette catégorie de la *Echtheit* qu'avaient tant prisée les romantiques.

[6] Les spéculations de Pogodine et de Polévoï évoquent le vers bien connu de Griboêdov : « pofilosofstvouï, oum vskroujitsia ».

* * *

Nous avons vu déjà combien les problèmes purement philosophiques se liaient dans l'esprit des *lioubomoudry* — de même que chez tous les romantiques d'ailleurs — avec le problème national et comment leurs conceptions philosophiques avaient été déterminées par l'idée romantique de l'unité foncière de la philosophie et de l'art, expressions intégrales de l'essence profonde de l'âme (âme individuelle de l'artiste et du philosophe ou âme collective d'un peuple), jointe à l'idée, romantique également, d'un développement organique de l'essence spirituelle d'une nation, se réalisant et se révélant progressivement dans son histoire, son art et sa littérature [1]. Nous avons vu aussi comment le problème de la civilisation nationale se posait devant Odoevski et Vénévitinov : il était à présumer qu'il ne pouvait laisser indifférent leur ami Ivan Kirêevski.

En effet, dans ses premiers articles, consacrés à la poésie de Pouchkine [2] et à une revue sommaire des mouvements littéraires en Russie pendant l'année 1829, il nous livre déjà le fond de sa pensée. Il est extrêmement significatif, à notre avis, que le premier article du jeune Kirêevski soit une analyse critique (la première en date), extrêmement fine et pénétrante, de l'œuvre poétique de Pouchkine. En effet, dans l'œuvre de Pouchkine, il avait reconnu non seulement la marque du génie, mais aussi, ce qui était peut-être plus important encore, la marque d'un génie *russe ;* d'un génie qui, même dans ses œuvres conçues sous l'influence de modèles et d'idées étrangères, restait foncièrement russe [3] ; certes, les imitations dont était pleine la littérature contemporaine l'étaient aussi ; elles trahissaient leur origine, involontairement, comme une copie trahit la main du copiste. Or,

[1] Kirêevski, « Tsaritsinskaia notch », *Œuvres*, I, pp. 2-3 : « Tout cela avait poussé leurs âmes vers une conversation cordiale, et la conversation cordiale, comme d'habitude, les avait conduits à des rêveries (*metchtaniia*) concernant l'avenir, la fin de l'homme, les mystères de l'art et de la vie, l'amour, la destinée personnelle et, enfin, le destin de la Russie. Chacun d'eux ne vivait encore que d'espoir, et la Russie était le sujet préféré de leurs conversations, le nœud de leur alliance, le centre (*focus*) ardent du cristal transparent de leurs espoirs et de leurs désirs. »

[2] I. Kirêevski, « O poézii Pouchkina », paru dans *Moskovski Vestnik*, 1827, *Œuvres* I, pp. 7-16.

[3] I. Kirêevski, « Obozrénié rousskoï slovesnosti », paru dans *Dennitsa*, Almanach pour l'année 1830 éd. par Maksimovitch (*Œuvres*, p. 18). Le fait d'avoir compris l'importance de l'œuvre de Pouchkine montre bien la supériorité de Kirêevski par rapport à ses contemporains. Ce fait lui permettait en même temps un optimisme bien plus fondé qu'à un Nadejdine : il n'avait plus besoin de conclure d'un passé ou d'un présent « géographique » à un avenir « historique ». Il ne raisonnait pas sur des possibles ; Pouchkine, c'était une réalité, et *de esse ad posse*, la conclusion était valable. D'ailleurs, l'histoire l'a ratifiée.

justement, Pouchkine ne copiait pas ; il n'imitait même pas ; il recréait à la russe, à sa propre manière, les thèmes de la littérature occidentale.

Pouchkine, dont l'œuvre s'élevait progressivement de perfections acquises et atteintes à des perfections toujours nouvelles ; Pouchkine — Kirêevski avait été le premier à le comprendre, — c'était le créateur si longuement attendu ; c'était enfin la réalisation des espoirs et des promesses, le gage *réalisé* de la possibilité d'une littérature et d'une culture nationales [1]. Aux doutes d'un Viazemski, aux critiques d'un Nadejdine, Kirêevski répond victorieusement : Pouchkine !

L'esthétique du schellingien, ou du moins du romantique, Kirêevski, lui fait voir en Pouchkine le « poète philosophe », le « poète créateur ». Il n'imite pas la vie, il la crée. Il ne veut nullement nous transmettre sa conception propre du monde, du destin et de l'homme ; simplement il nous crée un destin nouveau, une vie nouvelle, un monde nouveau qui lui est propre, qu'il peuple de personnages nouveaux, distincts, appartenant uniquement à son imagination créatrice [2].

Cependant Pouchkine ne se borne point à nous transporter dans un monde nouveau dont il est l'auteur ; il est aussi réaliste. Il sait nous peindre notre monde à nous, ce monde où nous vivons ; il en perçoit mieux que tout autre la réalité et le sens véritables. *Eugène Onêgine* en est la preuve. Pouchkine fait mieux encore et, dans son drame admirable, *Boris Godounov*, nous donne une œuvre nationale, à tel point originale que, réalisant pour la première fois en Russie une forme nouvelle du drame historique, sa *forme russe*, elle rend perplexes tous nos critiques attitrés. Car, ajoute Kirêevski plus tard, nos critiques eux-mêmes, bien que réclamant à cor et à cri une œuvre véritablement nationale, sont tellement imbus de règles et de modèles étrangers qu'ils en sont devenus incapables de juger les œuvres littéraires autrement que selon les modèles admis et de reconnaître cette œuvre nationale dans sa nature *sui generis* [3]. Un poète national est un don des cieux, aussi rare et aussi précieux que le génie. « Il ne suffit pas d'être poète pour être poète national ; il faut encore être, pour ainsi dire, élevé au sein (centre, *Mitte, srédina*) de la vie de son peuple ; il faut partager les espérances de sa patrie, ses aspirations, ses pertes, en un mot, vivre de sa vie et l'exprimer involontairement, en s'exprimant soi-même [4] ». Or, la Russie possède enfin un tel poète, et son œuvre lui apporte la preuve qu'elle est réellement capable

[1] I. Kirêevski, « O poézii Pouchkina », *Œuvres*, I, p. 11.
[2] I. Kirêevski, *ibid.*, p. 7.
[3] Cf. I. Kirêevski, « Obozrênié rousskoï slovesnosti », *Œuvres*, I, p. 43.
[4] I. Kirêevski, *Œuvres*, I, p. 17.

et d'absorber complètement la civilisation occidentale, de s'en pénétrer, de se la rendre propre, et, d'autre part, que cet apprentissage nécessaire ne gêne nullement, mais, au contraire, favorise l'épanouissement de ses propres forces créatrices.

Et Kirêevski se moque des « byronistes russes », de ces désenchantés mélancoliques qui pullulaient dans les salons moscovites [1]. « Désenchantés? mais par quoi? Et peut-on l'être lorsqu'une tâche immense nous est imposée par l'histoire et lorsque le succès final n'est plus un simple espoir, mais une certitude? L'époque des Childe Harold n'a pas encore, grâce à Dieu, sonné pour notre patrie ; la jeune Russie n'a pas pris part à la vie des États occidentaux, et un peuple, pas plus qu'un homme, ne vieillit par l'effet de l'expérience d'autrui. Un champ brillant est encore ouvert à l'activité russe. Tous les genres de l'art, toutes les branches du savoir sont encore à introduire dans notre patrie ; nous pouvons espérer encore. Qu'aurait donc à faire chez nous un Childe Harold désenchanté [2]? »

Les convictions intimes de l'auteur s'affirment avec une netteté plus grande encore dans l'important article critique [3], *Revue de la littérature russe de l'année* 1829, qu'il avait écrit pour l'almanach *Dennitsa (l'Aurore)* de son ami M. Maksimovitch [4]. Au fond, la conception générale de Kirêesvki est déjà arrêtée, dans ses grandes lignes du moins et, malgré les modifications diverses qu'il y introduira plus tard, il y a une conviction fondamentale à laquelle il restera désormais fidèle : la civilisation de l'humanité est entrée dans une phase nouvelle et, dans cette phase-là, ce n'est pas l'Occident vieilli et épuisé, l'Occident qui a déjà dit son dernier mot et exprimé d'une manière

[1] « Moskvitch v garoldovom plachtchê ».

[2] *Op. cit.*, p. 15.

[3] L'article avait fait quelque bruit. L'indépendance de jugement et la supériorité évidente et consciente du jeune critique lui avaient suscité des ennemis littéraires, qui, presque tous, s'acharnèrent sur une expression malencontreuse : « douchégréïka novéïchago ounyniia » qu'il s'était permise en parlant de la poésie de Boratynski.

[4] Kirêevski, « Obozrênié rousskoï slovesnosti za 1829-1830 », *Œuvres*, I, p. 19. Le début est curieux : « Avant de commencer cette revue de la littérature de l'an passé, je voudrais attirer l'attention des lecteurs éclairés sur une œuvre qui, bien que parue avant l'année 1829, a eu néanmoins une influence considérable sur la littérature actuelle, et devra avoir une influence plus grande encore sur la vie future de notre littérature; qui, mieux que toute autre production de la plume russe, devra nous ouvrir la voie de la civilisation européenne; dont nous pouvons être fiers devant tous les pays où paraissent des œuvres de ce genre; dont l'apparition (à l'exception peut-être de l'institution des écoles Lancastriennes) est l'événement le plus important pour le bonheur de la Russie depuis de longues années, plus important que la prise d'Erzeroum et que l'ombre glorieuse que les drapeaux russes ont jetée sur les murs de Byzance. Ce livre — le lecteur l'a déjà nommé — est le *règlement de la censure.* » L'ironie est patente, ce qui n'a pas empêché M. Filippov, *op. cit.*, I, p. 94, de ne pas la comprendre. Il est intéressant de noter dans le même article que « parmi les poètes de l'école allemande se distinguent les noms de Chévyrev, Khomiakov et Tioutchev ». *Ibid.*, p. 31).

parfaite son essence et son esprit, qui sera à la tête du mouvement : c'est à la Russie que, de droit, revient ce rôle [1].

« En effet, écrit Kirêevski, si nous jetons un coup d'œil sur la littérature européenne, nous y verrons apparaître des traits nouveaux : le *réalisme*, la tendance *historique*, le respect de la vérité sous toutes ses formes ; enfin, et surtout, la tendance à unir la poésie et la vie. » « Le *respect de la réalité* forme l'essence (le centre) de ce degré de l'évolution intellectuelle auquel est, de nos jours, parvenue la civilisation européenne. L'histoire est devenue le centre de toutes les connaissances, la science des sciences, la seule condition de tout progrès ; l'histoire embrasse tout. Les opinions politiques... doivent prendre appui sur les événements... sur l'histoire... La philosophie, ayant terminé le cercle de son évolution par la conscience de l'identité de l'être et de l'intelligence (raison, *razoum*), a reporté toute son activité sur l'application de la spéculation à la réalité, aux événements, à l'histoire de la nature et de l'homme. Les mathématiques, délaissant l'analyse des lois générales, se sont tournées vers les applications concrètes. La poésie, expression de l'universalité de l'esprit humain, devait également se porter vers la réalité et devenir historique [2]. »

Ce « réalisme » ou « historisme » que Kirêevski avait déjà hautement loué dans les œuvres de Pouchkine, n'est pas, cependant, le réalisme vulgaire de la foule, un réalisme opposé à la spéculation. Bien au contraire, c'est justement le réalisme de la philosophie. Les romantiques, en effet, et Schelling en particulier, se sont, on le sait, toujours crus réalistes, les seuls réalistes véritables qui aient jamais été [3]. La recherche du réalisme dans l'art comme dans les sciences, avec sa contre-partie nécessaire, l'historicisme, équivaut donc au fond à la pénétration de la pensée scientifique et littéraire par la spéculation philosophique, à la recherche du fondement philosophique de la pensée.

Or, plus qu'à quiconque ce fondement est indispensable à la Russie, à sa pensée, à sa littérature (rappelons-nous que c'était déjà l'opinion de Vénévitinov, cf. plus haut, p. 151). Sans philosophie, c'est-à-dire sans conscience de soi, il est impossible de franchir la limite qui sépare les productions de la nature de celles de l'art ; une poésie populaire est certes possible sans

[1] C'était aussi l'idée de Nadejdine.

[2] *Ibid.*, p. 24. Il ne faut pas voir dans cette glorification de l'histoire une influence hégélienne. L'école historique est sortie du romantisme et non de l'hégélianisme. Cf. les œuvres de Meinecke et de Landsberg citées plus haut, p. 150, n. 2.

[3] Schelling le dit dans la préface à la traduction allemande du livre de Cousin, et il le répète dans sa leçon d'ouverture à l'Université de Berlin. Notons que cette préface de Schelling a été traduite en russe par Polévoï dans le *Moskovski Télégraf*.

philosophie, puisque justement elle en est en quelque sorte le substitut; une poésie nationale ne l'est point. « Or, ce que Vénévitinov devait accomplir [1], ce qui fut empêché par sa fin prématurée, se fera de soi-même, bien que peut-être moins rapidement et d'une manière moins parfaite. La philosophie nous est nécessaire : tout le développement de notre esprit la réclame. C'est elle seule qui peut faire vivre et respirer notre poésie. Elle seule peut donner l'âme et l'intégrité *(tsêlost)* à nos sciences encore à l'état d'enfance et notre vie elle-même lui empruntera peut-être quelque chose. Mais d'où viendra-t-elle? Et où la chercher? »

« Il est évident que nous devons tout d'abord nous appliquer à acquérir les richesses intellectuelles du pays, qui, dans le domaine de la spéculation, a devancé tous les autres. Mais les idées d'autrui ne sont utiles que pour développer nos idées propres. La philosophie allemande ne peut pousser chez nous de racines bien profondes [2]. *Notre* philosophie doit émaner du développement de *notre* vie, répondre aux questions qui nous sont propres, aux intérêts dominants de *notre* existence nationale *(narodnoï)* et particulière *(tchasnoï)*. Quand et comment [naîtra-t-elle]? Le temps seul nous le dira, mais, dès à présent, l'intérêt pour la philosophie allemande, qui commence à se faire jour chez nous, marque un pas *important* vers ce but [3]. »

[1] Cf. *ibid.*, p. 32 : « Vénévitinov était destiné à agir fortement sur la civilisation de sa patrie, à être un ornement (illustration) de sa poésie, peut-être à devenir le créateur de sa philosophie... Il était né pour la philosophie encore plus que pour la poésie. »

[2] « Obozrênié rousskoï slovesnosti za 1829-1830 god », *Œuvres*, I, p. 33. Rappelons-nous que quelques années auparavant Katchénovski écrivait (*Vêstnik Evropy*, 1823, n° XIII, p. 18) : « Les systèmes allemands sont peu connus chez nous; peu de gens les comprennent et, par conséquent, ils n'auront jamais d'importance... Néanmoins, il est curieux de savoir quelles sont les limites qu'ont atteintes les spéculations des métaphysiciens allemands et quels sont les chemins qu'ils ont suivis. » L'opinion de Pogodine était à peu près pareille; dans son *Journal* (*Dnevnik*, octobre 1822) le futur historien écrit (Barsoukov, *op. cit.*, I, p. 216) : « J'ai reçu la visite de Gousev et de Koubarev. On a parlé de la philosophie russe. Chez nous on parle de la philosophie allemande comme les Allemands parlent de nous. Du Zéro on déduit tout. Nos voyageurs l'ont apportée chez nous. Je donnerais ma tête à couper qu'ils ne comprennent pas la centième partie de Schelling. D'ailleurs, a-t-on jamais eu le temps de l'étudier? »

[3] La possibilité de se soumettre encore une fois à l'influence française ne se trouve même pas sérieusement discutée. Nous avons déjà souvent noté la francophobie littéraire de la jeunesse des années vingt et trente. Nous aurons encore l'occasion d'y revenir. Voilà comment Kirêevski juge la littérature française du point de vue des idées philosophiques que l'on pourrait y trouver : « La littérature française du XIX[e] siècle, ayant perdu son originalité passée, ne vit que d'inspirations étrangères... La preuve de cette vérité nous est apportée par le célèbre triumvirat des législateurs de la pensée française de nos jours. Y a-t-il une seule idée féconde dans les cours de Cousin qu'il n'ait pas empruntée aux Allemands? N'est-ce pas aux Anglais et aux Allemands qu'appartiennent toutes les idées fondamentales de Villemain...? Les œuvres de critique littéraire de Guizot montrent encore la lutte des nouvelles doctrines allemandes avec les anciennes opinions françaises; mais ses cours historiques respirent

Il est intéressant de voir ici comment le romantisme nationaliste, ou, si l'on préfère, le nationalisme romantique de Kirêevski l'amène à formuler l'idée d'une philosophie nationale, d'une philosophie russe qui n'est autre chose que l'expression de l'esprit national *(Volksgeist)*, représentation spécifique de l'univers *(mirovozzrênié, Weltanschauung)*, propre à cette nationalité [1]. Il est facile de voir comment Kirêevski arrive à cette conception qui semble contredire l'idée d'une philosophie absolue, et qui pourtant, dans l'histoire, s'est souvent trouvée étroitement liée à celle-ci. En effet, selon la conception esthétique du romantisme, l'œuvre d'art est d'autant plus « absolue » qu'elle est plus « nationale » et plus « personnelle ». Or, si l'on identifie ou rapproche seulement, comme le fait le romantisme, la philosophie et l'art, la conclusion s'impose : la conscience nationale, comme la conscience individuelle, n'étant que des reflets ou des aspects de la conscience ou de l'esprit absolus, le reflètent et le révèlent chacune sous un aspect différent, tout en en restant chacune une expression parfaitement « vraie » [2]. Or, selon que nous disposerons les différentes « expressions », les différentes personnalités collectives des peuples en un ordre circulaire ou linéaire, c'est-à-dire, selon que nous admettrons la possibilité de *plusieurs* expressions *équivalentes*, ou, au contraire, que nous les rangerons dans un ordre de perfection croissante ou décroissante, nous aurons soit le point de vue du nationalisme romantique [3], soit celui du nationalisme exclusif qui, plaçant une

un système complet, profond et emprunté entièrement aux philosophes allemands modernes, bien que le développement original de ce système et son application plus complète et souvent géniale à la vie du moyen âge fassent de Guizot un des penseurs les plus originaux de la France. — Il y a cependant dans la littérature française une qualité qui la distingue de toutes les autres, ... et donne un caractère d'originalité même aux imitations : c'est le lien étroit entre la littérature et la vie. Mais c'est justement cette qualité-là que ses admirateurs russes sont incapables de lui emprunter. » Notons le jugement sévère porté sur Cousin, qui apparaissait, il y a quelques années encore, aux *lioubomoudry* et continuait à apparaître à leurs maîtres comme un grand philosophe, chez qui l'on cherchait la clé des doctrines idéalistes de l'Allemagne. Notons aussi l'exception faite pour Guizot, dont l'influence sur la pensée historique russe fut, en effet, très profonde.

[1] Nous avons déjà rencontré l'idée d'une philosophie russe, sous l'aspect de la philosophie bien pensante, autorisée et « conforme aux vues et aux desseins du gouvernement », prônée par Magnitski. Nous verrons plus bas ce qu'Ouvarov et ses collaborateurs ont fait de l'idée romantique de la philosophie nationale.

[2] C'est chez Leibniz qu'il faut chercher la source dernière de cette conception. En effet, chaque monade étant « une prise de vue sur l'univers », une expression individuelle et absolue du Tout, il suffit d'admettre la réalité hyperindividuelle de l' « esprit national » pour aboutir finalement à la conception romantique.

[3] On oublie trop souvent, à notre avis, que le point de vue moderne du « droit des nations », de l'internationalisme opposé au cosmopolitisme du XVIII[e] siècle, point de vue qui reconnaît le droit absolu de chaque nation à développer sa culture nationale — et par conséquent la valeur absolue de chacune — est un produit direct et légitime du romantisme, lequel d'ailleurs, à son tour, est l'expression et le produit du mouvement national de l'époque moderne.

nation au sommet absolu de l'échelle, envisage toutes les autres, soit comme des « précurseurs » qui lui ont « transmis le flambeau » et dont la tâche est par là même achevée [1], soit même comme des êtres d'essence inférieure, voués à la destruction ou à la servitude, au rôle d'« engrais » pour la culture du peuple élu [2].

Ni Kirêevski, ni, en général, les premiers slavophiles n'ont jamais adopté ce dernier point de vue, mais il est visible que, de plus en plus, la philosophie nationale russe devient pour eux l'équivalent de la philosophie absolue : ce ne sera plus ni un aspect *sui generis* de l'univers, corrélatif à un point de vue, à une attitude mentale spécifique, à un être spirituel déterminé *(Volksgeist)* ; ni même une étape supérieure de l'évolution de la conscience et de la pensée de l'humanité ; ce sera la synthèse absolue, le sommet absolu, l'achèvement définitif de l'histoire spirituelle du genre humain [3].

Quoi qu'il en soit, à l'époque qui nous occupe, Kirêevski est non seulement profondément pénétré de la valeur inestimable de la civilisation occidentale, mais c'est justement cette perfection qu'il admire, qui le persuade que le rôle de l'Europe occidentale est à peu près achevé. L'Europe, pense Kirêevski, a dit tout ce qu'elle avait à dire ; elle a apporté toutes ses richesses au trésor commun de l'humanité ; elle est arrivée à la perfection. Or, la perfection, c'est l'achèvement, c'est la fin dans le double sens du terme; le but final et l'arrêt. Désormais, il ne peut y avoir que de la stagnation qui précède le déclin et la décomposition inévitables, phénomènes communs à toute vie sur terre. Pour avancer encore, il faut des forces nouvelles, il faut un organisme jeune. Or il n'y a, dans le monde entier, que la Russie qui soit capable de porter le flambeau de la civilisation qui vacille entre les mains faiblissantes

[1] On voit combien le point de vue organique favorise une conception pareille. C'est cet organicisme que l'on retrouve finalement — conscient ou non — partout où l'on parle de la vie des peuples, de la naissance et de la mort des États et des civilisations. S'il fallait une preuve, le livre fameux et déjà presque oublié de M. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, serait là pour la fournir.

[2] Toutes les fameuses et fumeuses doctrines de nationalisme exclusif, de *pan-*quelque chose, dont le *gangermanisme*, avec son expression *Düngmittel für deutsche Kultur*, est la plus connue, mais nullement l'unique, cherchent habituellement à habiller à la romantique le nationalisme et la xénophobie naturels — et par cela même nécessaires — inhérents à chaque peuple et à chaque civilisation. Nous ne croyons pas que cette *Verabsolutirung* soit, comme on l'a trop souvent dit, une conséquence *légitime* du romantisme.

[3] Il nous semble évident que cette attitude s'explique non par une influence des thèses hégéliennes transposées, mais par l'importance croissante dans la *Weltanschauung* des slavophiles (comme chez Hegel) de l'inspiration religieuse, par leur orthodoxie. Le messianisme religieux ne peut se concilier avec un ordre circulaire. Toute religion positive (sauf le paganisme), en effet, est nécessairement persuadée de sa valeur absolue et, par cela même, unique, impliquant sa supériorité — si une comparaison est encore légitime — sur toutes les autres.

des nations occidentales ; c'est à elle de devenir le centre, le cœur vivifiant qui lui donnera du sang frais et lui infusera une vie nouvelle. La Russie, par rapport à l'Occident, est l'héritière sur laquelle se concentrent tous les espoirs de la famille. C'est elle qui recevra toutes les richesses amassées par des siècles de travail, toute l'expérience de ses aînés.

Mais cédons la parole à Kirêevski lui-même, qui, dans les pages finales de son article, a donné une expression parfaite de ses convictions, de ses espoirs, de ses rêves [1]. « Certes, dit-il, si nous examinons notre littérature par rapport aux littératures des autres pays; si un Européen, ayant déployé devant nous tous les trésors intellectuels de son pays, nous demandait : « Où est votre littérature? Quelles sont les œuvres dont vous pouvez être fiers en face de l'Europe? » — que répondrions-nous?.... Soyons impartiaux et avouons que nous n'avons pas encore d'expression complète de la vie intellectuelle de notre peuple, que nous ne possédons pas encore de littérature. Mais, consolons-nous, nous avons un bien, qui est le gage de tous les autres : nous avons l'espoir et la foi dans la destinée glorieuse de notre patrie ! La civilisation européenne a servi de berceau à la nôtre ; celle-ci est née alors que les autres terminaient déjà le cycle de leur évolution intellectuelle et, là où elles se sont arrêtées, nous ne faisons que commencer. Comme la plus jeune des sœurs d'une grande famille, la Russie, avant son entrée dans le monde, est déjà riche de l'expérience de ses aînées. »

« Jetez maintenant un coup d'œil sur tous les peuples de l'Europe : chacun d'eux a déjà rempli sa mission, chacun a déjà exprimé son caractère (et a déjà dépassé le stade de l'isolement). Aucun d'eux ne vit plus d'une vie isolée ; la vie de l'Europe *entière* a vaincu l'isolement des États particuliers. »

« Mais, pour que *l'unité* (*édinstvo, Einheit*) de l'Europe se forme en un corps organique et harmonieux, il lui faut un centre particulier, il lui faut un peuple qui dominerait les autres par sa supériorité politique et intellectuelle. Toute l'histoire de la civilisation moderne nous montre la nécessité d'une telle hégémonie : toujours, un État a été, pour ainsi dire, la *capitale* de tous les autres, a été le cœur dont part et où revient tout le sang, toutes les forces des peuples civilisés. »

« L'Italie, l'Espagne, l'Allemagne (au temps de la Réforme), l'Angleterre et la France ont tour à tour dirigé la marche de la civilisation européenne... L'Angleterre et l'Allemagne sont aujourd'hui au sommet de la civilisation,

[1] Kirêevski, « Obozrènié rousskoï slovesnosti za 1829 god, « *Œuvres* », I, pp. 44 et suiv. Les textes que nous analysons sont rares et difficilement accessibles (ainsi, des *Œuvres* de Kirêevski nous ne connaissons en France que deux exemplaires); c'est pourquoi nous avons pris le parti de multiplier les citations autant que possible. Nous espérons que le lecteur ne nous en tiendra pas rigueur.

mais leur influence ne peut plus vivifier le corps de l'humanité, car leur vie intérieure a déjà achevé le cycle de son évolution, elle a vieilli et a reçu le caractère de maturité unilatérale (*odnostoronni*, *einseitig*) qui fait que leur civilisation ne convient qu'à elles seules. »

« Voilà pourquoi l'Europe offre de nos jours le spectacle d'un engourdissement : le progrès politique et moral y a pris fin, des opinions retardataires, des formes vétustes l'ont transformée, comme un fleuve endigué transforme en marais un pays florissant. Dans toute l'humanité civilisée deux peuples seulement ne partagent point l'engourdissement général, deux peuples jeunes et frais respirent l'espérance : ce sont les États-Unis d'Amérique et notre patrie. »

« Mais l'éloignement... et, bien davantage encore le caractère unilatéral (*odnostoronni*, *einseitig*) de la civilisation anglaise des États-Unis reportent tout l'espoir de l'Europe sur la Russie. »

« L'action commune des États les plus importants de l'Europe a déterminé la formation des principes de notre civilisation, lui a donné le caractère de l'européanisme, et, en même temps, lui a assuré la possibilité d'agir à son tour sur l'Europe.

« C'est à ce même but que nous destinent le caractère souple et réceptif de notre peuple, ses intérêts politiques, et jusqu'à la position géographique de notre pays. La destinée de chaque peuple européen dépend de l'ensemble de tous les autres : le destin de la Russie ne dépend que d'elle-même [1]. Or, le destin de la Russie consiste dans sa civilisation : elle est la condition et la source de *tous* biens. Lorsque *tous* ces biens seront *nôtres*, nous les partagerons avec le reste de l'Europe et lui rendrons au centuple ce que nous lui devons. »

Tel fut l'état d'esprit d'Ivan Kirêevski lorsque, au début de l'année 1830, il entreprit un voyage à l'étranger. Ce voyage, écourté par le choléra qui s'était déclaré à Moscou [2], n'avait point permis à Kirêevski de visiter, comme il en avait eu l'intention, l'Allemagne, l'Italie et la France. Il n'a pu voir que l'Allemagne. A Berlin il suivit les cours de Hegel, à Munich ceux de Schelling [3]. L'impression produite par la science allemande fut pro-

[1] Le rapprochement de la Russie et de l'Amérique, pays neufs, jeunes, etc..., est un lieu commun de la littérature occidentale depuis l'apparition du livre de Tocqueville sur *La Démocratie en Amérique*. Le thème du « déclin de l'Occident » est un autre lieu commun dès le XVIIIe siècle. Plus exactement, c'est, avec le thème du « barbare vertueux », un des lieux communs de la littérature occidentale depuis plus de deux mille ans. On ne peut qu'admirer sa vitalité et sa persistance.

[2] Le 10 novembre 1830 Ivan Kirêevski est déjà à Moscou.

[3] Il est à noter que les lettres de Kirêevski dénotent une connaissance *préalable* du système de Hegel, qui, dit-il, « n'apporte dans ses cours rien de nouveau ». Ceci est

fonde, mais, en même temps, le contact avec la vie allemande, avec tout ce qu'elle avait de « petit bourgeois » (et plus simplement, l'éloignement de sa patrie) avaient ranimé les sentiments patriotiques du jeune voyageur. « La Russie, comme tout ce qui est énorme, ne se voit bien que de loin », écrit-il à son beau-père. « Les Russes sont seuls à pouvoir encore s'enthousiasmer pour les choses de l'esprit [1]. »

une preuve que la philosophie de Hegel, à l'encontre de l'opinion de Kolioupanov (cf. plus haut p. 88, n. 1), était connue en Russie dès la fin des années 20.

[1] Nous avons raconté le voyage d'Ivan Kirêevski dans « La jeunesse d'Ivan Kirêevski », *Le monde slave*, année 1922, pp. 213-237.

CHAPITRE VI.

« L'EUROPÉEN ».

La période qui suivit le retour d'Ivan Kirêevski en Russie, après son voyage trop tôt interrompu, fut celle d'une activité intellectuelle intense. Les données biographiques, malheureusement, nous font ici presque complètement défaut [1] ; il aurait été infiniment intéressant de savoir ce que fut la reprise de contact d'Ivan Kirêevski avec la Russie, quelles influences il subit après son retour. Il semble bien que l'enthousiasme patriotique, surexcité par l'éloignement, fit place à une conception plus saine, et que l'Europe qu'il venait de quitter lui apparut, par un juste retour des choses, bien plus belle qu'elle ne l'était de près. Il semble également que le contact personnel avec une pensée aussi nette et résolue que celle de Tchaadaev ne fut point sans l'avoir influencé profondément [2], comme, d'autre part, le commerce spirituel avec Kirêevski semble bien avoir influencé à son tour la pensée de Tchaadaev.

A défaut de données biographiques, nous avons au moins les deux fascicules de *L'Européen*, dont le titre seul est un programme et, notamment, l'article « Le XIX^e^ siècle », qui a provoqué la suppression de la jeune revue. Le coup porté par la censure impériale au jeune penseur fut terrible. Kirêevski, pour de longues années, a dû cesser d'écrire. Or, il n'était point un penseur qui pouvait élaborer son système dans l'isolement, le silence et la solitude. Chez lui la pensée était inséparable de son expression. Il nous

[1] « Il est peut-être encore trop tôt pour faire la biographie de Kirêevski », écrit Élagine dans la préface à l'édition de ses œuvres (vol. I, p. 1). Il est à craindre qu'il ne soit trop tard aujourd'hui. Le troisième volume que promettait Kochélev n'a jamais paru, et il semble bien que les matériaux en soient perdus. Gerchenzon en tout cas n'a presque rien donné d'inédit.

[2] Sur les rapports de Tchaadaev et de Kirêevski, cf. l'ouvrage connu de Gerchenzon, *Tchaadev, jizn i tvortchestvo,* Moscou, 1908. Nous avons étudié la pensée de Tchaadaev ailleurs, et analysé les rapports de sa pensée avec celle des slavophiles dans « P. Chaadaev and the slavophiles », *The Slavonic Review*, 1927.

le dit, d'ailleurs, lui-même : en 1831, en demandant à Joukovski son approbation, sa collaboration et sa bénédiction pour la Revue projetée, il lui écrit qu'il avait besoin, pour travailler et pour produire, de ce stimulant que seule une revue pouvait lui offrir [1].

La nouvelle revue s'annonçait fort brillante. Joukovski, Pouchkine, tous les meilleurs auteurs de la Russie devaient collaborer à l'organe de Kirêevski. Il semblait qu'après les essais infructueux de la *Mnémosyne* et du *Messager de Moscou*, la jeune école philosophique et littéraire des *lioubomoudry* s'était enfin créé la tribune dont elle avait besoin [2]. L'illusion fut de courte durée. Le premier article de Kirêevski, jugé subversif et dangereux par l'empereur lui-même [3], porta à sa revue le coup mortel.

C'était toujours l'éternel problème des rapports entre la Russie et l'Occident, entre la civilisation russe et la civilisation européenne, que Kirêevski cherchait à résoudre. N'avait-il point personnellement éprouvé le contact et l'opposition de ces deux mondes? En général, n'était-ce point la question dominante de l'époque? En effet, « de notre conception des rapports entre la Russie et l'Europe dépendent nos jugements sur les causes qui peuvent accélérer ou ralentir le développement de notre civilisation »... « l'appréciation de ce qui nous est utile ou nuisible ; tout l'ensemble de nos idées concernant la Russie, les destinées de sa civilisation ainsi que son état actuel ; tous nos espoirs et toutes nos aspirations ; tous nos désirs et toutes nos haines, ainsi que — si nous voulons être conséquents avec nous-mêmes — le caractère de notre activité pratique [4]... »

« Une muraille chinoise se dresse entre la Russie et l'Europe, qui n'a laissé pénétrer chez nous l'air de l'Occident civilisé que par quelques fentes ;

[1] I. Kirêevski, « Lettre à Joukovski », 6 octobre 1831, *Œuvres*, 2e éd., vol. II, p. 224 : « La publication d'une revue marque une époque tellement importante dans ma vie que je ne pourrais m'y décider sans votre approbation... Le métier de publiciste me serait précieux. Il m'accoutumerait à une activité régulière; il me forcerait d'agir et m'entourerait *mit der Welt des Europäischen wissenschaftlichen Lebens*. Ce monde lointain aurait sur moi la forte influence d'une réalité toute proche. Cela, jusqu'à un certain point, me tiendrait lieu de voyage. Recevant les meilleures revues non politiques.., étudiant les œuvres les plus remarquables des premiers écrivains de notre époque, je ferais de mon cabinet de travail l'auditoire d'une Université européenne, et ma revue, comme les cahiers d'un étudiant studieux, serait utile à ceux qui ne peuvent point puiser aux sources mêmes. La littérature russe n'y figurerait que comme complément à la littérature européenne. »

[2] Les exemplaires de *L'Européen* sont extrêmement rares : le seul que nous connaissons en dehors de la Russie se trouve à Londres, au *British Museum*.

[3] Ivan Kirêevski était, à son insu, depuis longtemps déjà, considéré comme suspect. Dès l'année 1828, il avait été soumis à une surveillance discrète; ses lettres étaient ouvertes par la police secrète, etc. Cf. Liaskovski, *Bratia Kirêevskie*, Moscou, 1898, pp. 21 et suiv.

[4] Cf. I. Kirêevski, *Œuvres*, vol. I, p. 73.

cette muraille dans laquelle le grand Pierre... a ouvert une large brèche, que Catherine a longtemps essayé de détruire... reste encore debout. Quand tombera-t-elle? Quand notre civilisation atteindra-t-elle le degré de développement des États civilisés de l'Europe? Que devons-nous faire pour atteindre ce but?... Devons-nous tirer notre civilisation de l'intérieur de nous-mêmes ou la recevoir de l'Europe? Et quel est le principe de notre propre vie que nous devons développer? Et que devons-nous emprunter aux nations civilisées avant nous [1]? »

Or, pour donner une réponse à ces questions si importantes, il faut se rendre compte du caractère général de la civilisation européenne, des éléments qui la forment et qui en ont déterminé l'évolution et l'unité. Il faut se rendre compte des changements survenus dans cette civilisation. Il faut surtout comprendre que l'existence même de cette question et la persistance avec laquelle elle se pose démontrent qu'une cause profonde peut seule expliquer l'opposition entre la Russie et l'Occident ; on ne peut se borner à énumérer des différences de fait [2], ni à invoquer tout simplement la divergence des destinées historiques, car il s'agit de principes fondamentaux, et les mêmes raisons qui ont provoqué un arrêt dans le développement de la civilisation russe auraient pu avoir des conséquences tout autres en Occident.

« Il est tout d'abord évident que la civilisation occidentale forme un tout, une unité organique [3] ; que chacune de ses phases historiques ne présente que le développement plus complet et plus riche des mêmes principes qui déjà, sous une forme plus fruste et plus pauvre, étaient contenus dans les phases antérieures ; que chaque étape de cette civilisation, d'une manière organique et naturelle, sort de celle qui la précède ; que chaque siècle est expliqué par celui qui le précède, et ainsi de suite, et que, par conséquent, chaque moment de cette civilisation présente le résultat et contient les fruits de toute son évolution [4] ».

Rien de tel en Russie. Malgré une existence historique millénaire, la Russie n'est pas arrivée à produire une civilisation digne de ce nom. Tout ce

1 Cf. I. Kirêevski, *Œuvres*, vol. I, p. 72.
2 L'allusion à Pogodine est visible.
3 Cf. Novalis, *Die Christenheit oder Europa*.
4 I. Kirêevski, « Le XIX^e siècle », *Œuvres*, I, p. 74 : « L'existence de la Russie ne date pas d'hier : mille ans sont passés depuis qu'elle a pris conscience d'elle-même. Mais, malgré cette longue vie, notre civilisation en est à ses débuts, et, parmi les Etats civilisés, la Russie est considérée comme un Etat jeune. De plus, cette civilisation..., qui nous a fait entrer dans le cercle des sociétés européennes, n'a pas été le fruit de notre évolution antérieure; nous l'avons reçue du dehors, et nous avons été forcés de l'accepter, de telle sorte que sa forme extérieure reste jusqu'aujourd'hui en contradiction avec la forme de notre nationalité. » Cf. plus haut, pp. 156 et suiv., les opinions de Nadejdine.

qu'elle possède lui vient de l'étranger ; toute sa civilisation est empruntée [1], et tout ce qui est autochtone porte le cachet d'une culture inférieure, qui n'a jamais eu et ne pouvait avoir de valeur universelle, justement parce qu'elle était isolée, sans rapport avec le reste du monde, sans interaction avec sa civilisation [2]. « C'est uniquement depuis le temps où notre histoire nous a permis un rapprochement avec l'Europe... que *la civilisation dans le sens véritable du terme*, c'est-à-dire non point le développement isolé de nos particularités, mais la participation à la vie commune du monde civilisé tout entier, a commencé à se propager chez nous ; en effet, un développement particulier, isolé, à la chinoise, se rencontre chez nous avant même l'introduction de la civilisation européenne, mais cette évolution ne pouvait avoir de *valeur pour l'humanité*, parce qu'il lui manquait un des éléments constitutifs du progrès [3]. » La Russie n'a pas pris part à l'évolution historique de l'humanité. Elle n'a point fait partie de son unité organique : c'est que les éléments et les principes qui l'avaient constituée n'étaient point identiquement pareils à ceux qui avaient formé l'Europe occidentale. Il y manquait quelque chose ; peut-être aussi y avait-il quelque chose de trop.

Or, depuis les travaux de Guizot et de Savigny, aucun doute n'est plus possible sur les facteurs essentiels et les forces constitutives de la civilisation européenne. « Ces éléments peuvent être ramenés à trois principes : 1° l'influence de la religion chrétienne ; 2° le caractère, la civilisation et l'esprit des peuples barbares qui ont détruit l'Empire romain ; 3° les restes du monde antique. » Ces trois éléments ont déterminé le développement de toute l'histoire de l'Europe moderne.

Quel est donc celui qui nous manquait, ou bien, qu'avions-nous de trop ? « Nous avions déjà la religion chrétienne antérieurement au X^e^ siècle, nous avions aussi des Barbares, et probablement, les mêmes qui ont détruit l'Empire romain ; mais l'antiquité classique nous manquait [4]. » L'absence de l'héritage classique, voilà le malheur de la Russie ; c'est ce qui explique

[1] I. Kiréevski, etc., p. 86, cf. Tchaadaev, *Œuvres*, p. 34. Il est curieux de voir invoquer tour à tour la jeunesse de la Russie et son existence millénaire et ce aussi bien pour en tirer des conclusions optimistes que — ainsi Tchaadaev — des conclusions pessimistes. Voir Tchaadaev, *Œuvres*, p. 43.

[2] I. Kiréevski, etc., p. 75 : « Depuis la chute de l'empire romain et jusqu'à nos jours, la civilisation européenne se présente à nous comme une évolution constante et un développement continu. Chaque époque est conditionnée par celle qui la précède, et chacune des antécédentes contient les germes de celle qui suit, de telle façon que chacune contient les mêmes éléments, mais chaque fois dans un épanouissement plus parfait. »

[3] Tchaadaev oppose également la civilisation, universelle par essence, au particularisme provincial à la japonaise. Cf. *Œuvres*, pp. 32 et suiv.

[4] I. Kiréevski, *Œuvres*, vol. I, p. 75.

toutes les particularités de son évolution, la pauvreté de sa civilisation. Elle n'a donc rien de *plus* que les autres ; elle a seulement quelque chose de *moins* [1]. En effet, la culture classique a donné à l'Occident la base commune de son évolution, le ciment qui réunit et fond en une civilisation *universelle* du genre humain les particularités individuelles qui formaient l'apport des Barbares ; c'est elle qui a permis l'interaction constante et organique des peuples nombreux qui composaient l'Europe et leur a permis à tous de faire partie de cette unité supra-nationale. Or, la civilisation d'un peuple ne se mesure ni par la somme des connaissances, ni par la finesse et la complication de la machine que l'on appelle la *société civique (civitas, grajdanstvennost, Bürgertum)*, mais uniquement par le degré de sa participation à la civilisation de l'humanité tout entière, par la place qu'il occupe dans la marche générale du progrès de l'humanité. En effet, une civilisation isolée, à la chinoise, doit être aussi limitée que la chinoise ; elle n'a ni vie, ni valeur, car elle ne connaît point de progression ; elle n'est pas non plus appelée aux succès qui ne s'obtiennent que par les efforts communs de toute l'humanité [2].

Non seulement pour la civilisation en général, mais encore pour l'évolution religieuse de l'Occident, l'antiquité était un facteur essentiel et bienfaisant. Seule, elle permit à l'Église catholique — tout en luttant contre l'esprit du paganisme et tout en développant son propre esprit — de s'emparer des éléments de valeur que lui offrait ce paganisme et de se constituer en cette force spirituelle incomparable, qui a su conserver la tradition antique tout en la transformant, et grouper sous sa bannière, en les civilisant, les rudes et incultes peuplades barbares qui avaient détruit l'Empire. « L'opposition même qui existait entre l'esprit de l'antiquité païenne et celui du christianisme devait servir à renforcer ce dernier et à lui permettre un développement plus riche et plus complexe ; en effet, en lutte constante avec tout ce qui l'environnait, le christianisme puisait constamment des forces nouvelles dans ses victoires continuelles et, victorieux du paganisme, s'emparait de sa civilisation [3]. » Il apparaissait ainsi aux deux éléments opposés et luttant entre eux sous deux aspects différents : il agissait sur les restes du monde antique comme un principe contraire, le renouvelant et le transformant ; comme un principe qui détruit pour créer du nouveau ; quant aux Barbares, il leur apparaissait comme un principe de création et d'organisation, comme une source de civilisation, d'ordre et d'unité au

[1] Kirêevski ne le dit pas *expressis verbis*, mais c'est la conclusion nécessaire de son raisonnement.

[2] *Ibid.*, p. 82. L'influence de Tchaadaev nous semble ici très probable.

[3] *Ibid.*, p. 76.

milieu du tumulte de leurs forces désordonnées et incultes. Or, ce double rapport du christianisme avec le monde ancien et le monde moderne en a fait le centre des deux et le point d'union de tous les éléments de l'évolution européenne. C'est pourquoi, dans l'Europe nouvelle, l'Église est devenue non seulement la source de la civilisation spirituelle, mais encore la clé de voûte de son organisation politique. Elle a été le premier chaînon de cet ordre féodal qui a relié en un seul système tous les États de l'Europe occidentale ; c'est sur elle qu'était basé le Saint Empire romain ; elle fut le premier milieu de cette chevalerie qui avait imposé à l'Occident un seul code moral malgré les différences des rapports politiques ; elle fut le seul lien de tous les éléments désordonnés et de tous les peuples divers ; elle a donné un seul esprit à l'Europe ; elle a suscité les croisades et, ayant été la source de l'union et de l'ordre, elle a mis fin aux incursions des Barbares et opposé une barrière aux invasions musulmanes [1].

« En Russie, la religion chrétienne a conservé une plus grande pureté. Mais, faute de contact avec le monde antique, l'influence de notre Église n'a été aux époques de la barbarie ni aussi décisive ni aussi toute-puissante que celle de l'Église romaine. Cette dernière, comme centre de l'organisation politique, a formé une seule âme dans des corps différents et a créé ainsi cette unité puissante du monde chrétien qui l'a sauvée des invasions des incroyants *(inovêrtsev)* ; chez nous, l'action de l'Église n'a été ni aussi profonde, ni aussi efficace, et la Russie, fragmentée en fiefs (apanages, *oudêly*) sans aucun lien spirituel entre eux, est tombée pour plusieurs siècles au pouvoir des Tatars, ce qui l'a pour bien longtemps arrêtée dans sa marche vers la civilisation [2]. »

Il serait faux cependant de rendre le joug tatar responsable de l'absence de civilisation en Russie. En effet, la victoire des Tatars n'a été elle-même rendue possible que par le défaut d'unité spirituelle de la Russie, dont les *oudêly* étaient aussi étrangers l'un à l'autre que des États complètement indépendants. C'est la faiblesse intérieure de la Russie qui a permis la domination mongole, et cette faiblesse s'explique en dernière analyse par la désunion, par le fait que l'Église n'a pas pu ou n'a pas su jouer en Russie le rôle unifiant qu'elle a joué en Occident. Ainsi, victorieux en Europe, le christianisme a été vaincu en Russie.

L'histoire ultérieure ne fait que confirmer cette vue. En effet, incapable

[1] On sent bien que Kirêevski a profité des leçons de Hegel (cf. notre article « La jeunesse d'Ivan Kirêevski », *Le monde slave*, 1928) et qu'il a relu Novalis. Cf. Spenlé, *Novalis*, Paris, 1903, pp. 283 et suiv.. On sent aussi — dans son estime pour le catholicisme — l'influence de Tchaadaev, et, par celui-ci, de Joseph de Maistre.

[2] *Œuvres*, p. 76.

d'arriver à l'union spirituelle, à l'unité qu'une civilisation et une foi communes, représentées par l'Église catholique, avaient donnée aux peuples de l'Occident matériellement et politiquement divisés, la Russie, en l'absence de cohésion spirituelle, a dû procéder à la formation de son unité matérielle. La Russie a dû construire l'énorme Empire qu'elle est devenue au cours des âges, rassembler sous un seul gouvernement les forces éparses et disjointes des *oudêly* pour pouvoir enfin conquérir son indépendance. Voilà la véritable explication de l'étendue énorme de l'État russe [1].

Nous voyons ainsi que ce sont toujours les mêmes raisons qui expliquent l'histoire de la Russie. D'une part, l'absence d'une civilisation commune avec le monde occidental, due à la non-participation à l'héritage classique et, d'autre part, l'impossibilité de fonder une civilisation absolument autochtone, parce que l'idée même d'une telle civilisation est contradictoire en soi : il n'y a qu'une seule civilisation véritable, celle de l'humanité. Voilà pourquoi, n'ayant pas assez de civilisation pour nous unir par *l'esprit*, nous ne pouvions nous débarrasser des Tatars qu'en leur opposant une union physique, matérielle, que nous n'avons pu atteindre que quelques siècles plus tard. Il est évident que l'invasion des Tatars, aussi bien que leur influence sur toute notre évolution ultérieure n'étaient rendues possibles que par une seule raison : *l'absence du monde classique* [2].

Or, l'influence néfaste de cette particularité initiale de l'histoire de la Russie se fait sentir jusque dans son évolution ultérieure, les effets devenant causes à leur tour, et agissant toujours dans le même sens. Ainsi l'étendue matérielle de l'empire, rendue nécessaire par l'absence de civilisation, a, à son tour, absorbé pendant des siècles toute l'énergie du peuple russe ; la croissance matérielle a rendu impossible la croissance spirituelle correspondante, et il en est résulté que la prépondérance de la matière sur l'esprit, au lieu de

[1] Il est curieux de voir que l'étendue énorme de l'Empire, sujet d'enthousiasme facile chez la plupart des contemporains de Kirêevski, et chez Kirêevski lui-même trois ou quatre ans auparavant, est devenue une conséquence de la barbarie initiale et la raison de sa persistance.

[2] « Le XIX^e siècle », *Œuvres*, I, p. 78. L'insistance de Kirêevski sur l'*unité* et l'*universalité* de la civilisation du genre humain nous semble trahir l'influence de Tchaadaev, représentant vivant de la pensée universaliste et cosmopolite du XVIII^e siècle. Les romantiques n'étaient certes pas universalistes en ce sens, et les idées de Herder revivent aussi bien chez Novalis que chez Schlegel; on peut même dire que le romantisme est tout entier animé par la nostalgie de cette unité catholique perdue, ce qui, finalement, le mène ou le ramène au dernier vestige de cette unité, à l'Église catholique (cf. Xavier Léon, *Fichte et son temps*, vol. II, 1, pp. 381 et suiv., vol. II, 2, pp. 163 et suiv.). Toute la philosophie de [illegible] spirituelle, [illegible] unité à toute la culture de [illegible] forme. Dans la pensée de Kirêevski, l'inspiration romantique subit l'influence des idées pré-romantiques de Tchaadaev et de la pensée post-romantique et post-fichtéenne de Hegel.

diminuer, à augmenté, et que la séparation entre la Russie et l'Occident est devenue si profonde, que, malgré l'impulsion vigoureuse de Pierre le Grand [1], un rapprochement effectif est resté impossible jusqu'à ces dernières années.

Or, pendant ces longs siècles que la Russie avait employés à se constituer physiquement, l'Occident avait continué son évolution organique en prenant, au cours du Moyen Age, de plus en plus profondément possession de l'héritage spirituel de l'antiquité, en le pénétrant de plus en plus d'esprit chrétien et en y fondant de plus en plus étroitement les principes du droit, de l'organisation et de la civilisation des Barbares, formant ainsi un tout organique et complexe, jusqu'au jour, où, à l'époque de la Renaissance, la civilisation occidentale, enrichie d'éléments barbares et chrétiens, fit un retour sur elle-même, sur ses racines et reprit un contact direct avec l'héritage de l'antiquité. Le fleuve retournait à ses sources. « C'est ainsi que pour l'Europe nouvelle s'est déroulé et refermé le cercle complet de l'assimilation de l'héritage de la civilisation antérieure de l'humanité. La civilisation moderne n'est donc pas un fragment isolé, mais la synthèse de la vie intellectuelle du genre humain. Les États appartenant à la civilisation européenne ont ainsi réuni à l'intérieur d'eux-mêmes tous les éléments de la civilisation universelle [2]. »

Le caractère organique de l'évolution de la civilisation occidentale, dans laquelle chaque phase est le produit de toute l'évolution antérieure, implique, pour les peuples et les États qui n'en ont point fait partie, en particulier pour la Russie, l'impossibilité d'adopter une phase quelconque de cette civilisation. « Pour y participer, il faudrait revivre toute la vie passée de l'Europe [3]. » C'est ce qui explique l'insuccès des tentatives qui ont précédé celle de Pierre le Grand et, au fond, l'insuccès de sa tentative à lui. Il est impossible de greffer une civilisation vivante, en pleine évolution et croissance, sur le corps étranger d'une nation à laquelle il manque un des éléments constitutifs, le plus important même, dont cette civilisation est issue.

Cependant, il serait faux d'en conclure que la Russie soit ainsi condamnée à ne point pouvoir sortir de son isolement ; il est encore plus faux de vouloir s'opposer à l'européanisation de la Russie comme le font certains patriotes inconsidérés, de vouloir, coûte que coûte, développer ses caractères particuliers et autochtones. En effet, ce qui particularise la Russie, ce n'est pas la *présence* d'un élément ou d'un principe qui serait différent des principes

[1] Il importe de remarquer comment sur la personne de Pierre le Grand, sur l'appréciation de son œuvre se fait le partage des tendances. Pierre le Grand, selon la doctrine de Kirêevski lui-même, *ne pouvait pas* européaniser et civiliser la Russie. Il lui attribue néanmoins le rôle essentiel.

[2] *Ibid.*, p. 80.

[3] *Ibid.*, p. 85.

occidentaux, mais, comme on l'a bien vu, le *manque*, *l'absence* d'un élément important et fécond, de l'élément classique. D'ailleurs, si l'on y regarde de près, on voit que cette tendance nationaliste n'est pas autre chose qu'une répétition d'idées étrangères, d'idées mal comprises, d'idées européennes, empruntées aux Allemands, aux Français, aux Anglais et appliquées sans réflexion à la Russie [1]. En effet, la recherche du national était dominante, il y a à peu près dix ans, dans les États civilisés de l'Europe ; tous les peuples se trouvaient tournés vers leur être national particulier ; or, là-bas cette attitude avait un sens, car là-bas la nationalité et la civilisation ne forment qu'une seule et même chose et c'est de la première que la seconde est issue. Par conséquent, si les Allemands recherchaient le *echt deutsch*, cela ne s'opposait nullement à leur civilisation ; au contraire, leur civilisation arrivait ainsi à la conscience d'elle-même, gagnait en plénitude, en fermeté, en originalité (*samobytnost*). Or, chez nous, rechercher le national veut dire rechercher l'absence de civilisation ; le développer au détriment des nouveautés européennes veut dire persécuter la civilisation, car, ne possédant pas les éléments nécessaires pour développer une civilisation autochtone, où pouvons-nous la prendre, sinon en Europe ? Est-ce que la civilisation européenne elle-même n'est pas la conséquence de celle du monde antique? Ne représente-t-elle pas maintenant la civilisation universelle? N'est-elle pas par rapport à la Russie ce que la civilisation classique était pour l'Europe [2]?

Ce dernier point est d'importance ; en effet, s'il est impossible de participer à une civilisation vivante, qui croit et évolue, il ne l'est nullement de reprendre comme base de son propre développement une civilisation déjà stabilisée, achevée, qui peut, comme autrefois la civilisation antique, jouer le rôle d'un élément organisateur et fécondant, en se synthétisant avec des éléments qui, seuls, étaient incapables de se développer.

Nous reconnaissons ici l'idée favorite de Kirêevski sur l'achèvement et l'épuisement de la civilisation occidentale que nous l'avons déjà vu développer plus haut. Kirêevski n'est plus aussi affirmatif qu'il l'a été trois ans auparavant, il ne nie point la possibilité d'une évolution nouvelle de l'Occident. Toutefois, l'évolution occidentale, — si elle se produit, — sera désormais celle d'une civilisation *nouvelle*, dans laquelle la Russie pourra prendre une part active, et même une part prépondérante.

[1] Le passage est d'importance. Il est fort intéressant de voir I. Kirêevski, le futur apôtre du slavophilisme, reconnaître l'origine étrangère de la tendance nationaliste. Cf. A. Vésélovski, *Zapadnyia vliianiia v rousskoi literaturè*, 3e éd., Saint-Pétersbourg, 1899, introduction et Ch. Andler, *Les origines du pangermanisme*, Paris, 1915, introduction, pp. v et suiv.

[2] Cf. Kirêevski, *Œuvres*, I, p. 82.

En effet, la civilisation occidentale se présente à nous sous deux aspects totalement différents : elle a, jusqu'à la seconde moitié du XVIII[e] siècle, suivi cette voie de développement organique que nous venons de décrire ; depuis, elle est entrée dans une phase entièrement nouvelle, et se meut dans une direction nettement opposée à celle qu'elle avait suivie jusque-là. La Russie peut, par conséquent, prendre part au mouvement.

Il nous faut donc jeter un coup d'œil sur cette phase récente de la civilisation occidentale, qui offre une image fort complexe, et dans laquelle on pourrait distinguer plusieurs moments nettement caractérisés, se succédant et s'opposant avec une rapidité extrême [1]. D'abord, le mouvement d'idées issu de la philosophie du XVIII[e] siècle, mouvement qui est surtout caractérisé par son attitude négative, par son opposition violente contre les valeurs et les formes de pensée et de vie du passé. Tout le sens de ce mouvement consiste dans son caractère *destructif;* la science, la vie, les arts semblent ne poursuivre qu'un seul but, *détruire le passé*, et « il est fort instructif que, dans le feu de l'opposition et de la négation, les idées sur le nouvel état de choses que l'on aurait voulu mettre à la place de l'ancien, restaient vagues et au fond négatives. Les mots *liberté, raison, humanité,* qui exprimaient l'idéal de cette époque, n'avaient, à vrai dire, aucune signification positive ; leur sens consistait dans la négation des restrictions de l'ancien régime. Le terme *humanité* ne voulait désigner, par exemple, que la majorité des hommes, par opposition à la minorité dirigeante d'alors ; le règne de la raison n'était que l'absence de superstitions ». — « Or, qu'est-ce qui n'est pas une superstition devant le jugement d'une foule ignorante? — La religion tomba entraînée par les abus auxquels on l'avait fait servir et fit place à une incrédulité superficielle ; la science et la philosophie adoptèrent une attitude matérialiste et empiriste, niant la possibilité de tout ce qui dépasse la perception sensible. De même, dans la vie sociale, on cherchait à détruire les formes anciennes; partout les forces anarchiques prenaient le dessus [2]. »

Le mouvement de dissolution qui avait abouti à la révolution française avait immédiatement provoqué, par opposition, le mouvement contraire, la tendance à l'unification, à la spéculation pure, au mysticisme, à l'idéalisme

[1] Si l'on presse la pensée de Kirêevski, on voit que la dernière « phase » de la civilisation européenne a elle-même suivi une évolution dialectique très rapide, thèse, antithèse, équilibre mécanique et synthèse. Au fond, elle aussi, elle est déjà achevée.

[2] Cf. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters,* Werke, Bd, VII. pp. 8-12, 130 et suiv et *Reden an die deutsche Nation,* Werke, Bd. VII, c. I, IV, VIII; Schelling, *Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums,* Werke, Bd. V, pp. 224 et suiv. Xavier Léon, *op. cit.,* II, 1 pp. 440 et suiv ; cf. aussi Mehlis, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie,* Berlin. 1915. pp. 451 et suiv.

et au spiritualisme dans la philosophie. « Dans tous les domaines de la raison et de la vie on remarquait plus ou moins un besoin *d'unité*, opposé au principe destructif d'antan. Ce besoin d'unité a produit cette uniformité artificielle, cet ordre imposé par la force qui se trouve dans le même rapport avec l'anarchie qui l'a précédé que le grand usurpateur du tróne de France avec la République française qui l'avait nourri. Cependant, ces deux tendances, la tendance *destructive* et la tendance *à l'unification par la force*, luttaient en commun contre le siècle précédent. De cette lutte naquit le besoin de la paix ; de l'opposition des tendances contraires naquit le besoin d'un équilibre, d'une accalmie pacifiante ; c'est ainsi que se forma la troisième tendance de l'esprit du XIX[e] siècle, la tendance à l'accord pacifique des principes hostiles [1]. »

« La tolérance, respectueuse de la religion, a remplacé la tartufferie, l'incroyance et les rêveries mystiques. Dans la philosophie, le système d'identité a mis d'accord le matérialisme et l'idéalisme [2].

Les formes de la vie sociale, de la littérature et de l'art, sont, pendant cette troisième période, aussi éloignées de l'élégance raffinée mais artificielle de l'ancien régime que de la grossièreté de l'époque révolutionnaire ou de la magnificence barbare du règne de Napoléon. On recherche partout la simplicité harmonieuse, l'accord entre l'imagination et la vérité ; l'imitation de la nature aussi bien que les rêveries sentimentales font place au genre historique. Il est à noter en outre que ce n'est plus dans l'antiquité classique que l'on recherche l'inspiration, mais dans le moyen âge, c'est-à-dire, dans l'époque dont l'ordre ancien combattu par les tendances nouvelles était issu.

« En général, il s'était formé dans la vie de la partie la plus civilisée de l'Europe un ordre nouveau, un ordre *complexe*, dont le contenu embrasse non seulement les résultats des tendances modernes, mais encore les restes du siècle passé, conservés en partie ou bien rétablis, mais, dans les deux cas,

[1] J. Kirêevski, « Le XIX[e] siècle » dans le *Evropéets*, n° 1, 1832 ; voir *Œuvres*, I, p. 65. Notons en passant que le rythme dialectique de l'évolution historique, tel que le développe Kirêevski, n'est ternaire qu'en partant de la Révolution comme thèse ; en partant de l'ancien régime, il est quaternaire. En effet 1° l'ancien Régime, 2° la révolution, c'est-à-dire la négation, 3° Napoléon et la réaction mystique ou la négation de la négation et 4° l'équilibre. Le fait, en soi, n'a pas grande importance : le schéma quaternaire était, on le sait bien, à peu près aussi répandu que le schéma ternaire (cf. plus haut, p. 105), mais il est intéressant, que l'on suive Hegel ou Wagner, de constater qu'on se trouve à une phase finale du processus, mais qui ne termine celui-ci que pour engendrer un processus *nouveau*.

[2] Voici, enfin, une allusion à Schelling, étape finale mais déjà dépassée de la philosophie occidentale. Il est curieux de constater que lorsque Kirêevski d'« Européen » deviendra « Slavophile », il maintiendra cette appréciation de Schelling. Voir *Œuvres*, II, p. 142 ; cf. L. Karsavine, introduction à la réédition du traité de Khomiakov, *De l'Église* (*O Tserkvi*), pp. 4 et 5, Berlin, 1926.

modifiés par des apports nouveaux. La tendance dominante, conforme à cet ordre nouveau des choses, consiste dans un équilibre harmonieux entre l'esprit nouveau et les ruines du passé et dans la réduction des extrêmes opposés à un centre ingénieusement (artificieusement, *iskousstvenno*) déterminé [1]. »

L'harmonie réalisée par cette troisième phase de l'évolution de la civilisation *moderne* n'était cependant pas une véritable synthèse ; ce n'était qu'un équilibre artificiel, tenant en balance les forces et les tendances opposées et hostiles. C'est pourquoi cette période, période *classique* ou *romantique* [2], représentée dans la littérature par Goethe et Walter Scott *(sic)*, n'a pas duré longtemps. Du moins, si à certains égards elle dure encore, d'autres forces, d'autres tendances se font jour dans la littérature et dans la vie du moment présent. C'est à l'analyse de ce moment-là que nous devons procéder.

Ce qui frappe le plus l'observateur impartial du mouvement littéraire de cette toute dernière période (la quatrième), c'est, selon Kirêevski, un réalisme nouveau, un intérêt renouvelé ou nouvellement apparu pour l'actualité, pour l'action, pour la vie. La littérature actuelle semble exprimer jusque par ses défauts le caractère essentiel de l'époque. Elle manque souvent de goût ; des œuvres médiocres, mal composées et mal écrites, ont plus de succès que des œuvres plus parfaites ; c'est que l'époque actuelle recherche les émotions violentes plus que la belle ordonnance du récit, préfère l'enthousiasme qui mène à l'action au sentiment qui ne mène à rien ; au surplus, l'imagination des gens de cette dernière période est totalement dominée par la réalité dans toute sa grossièreté brutale [3].

« Sans aucun doute, ces qualités impliquent la froideur d'âme, le prosaïsme, une tendance *positive* et, en général, une *tendance exclusive à l'activité*

[1] *Ibid.*, p. 66 : искуственно отысканную средину. Ce fut cette expression malencontreuse qui provoqua la colère de l'empereur et détermina l'interdiction de la revue. L'exégèse impériale est assez curieuse : « Sa Majesté, ayant lu l'article intitulé *le XIX^e siècle*, a trouvé, lisons-nous dans les actes du département de la censure du 22 février 1832, que, bien que l'auteur dise ne point s'occuper de politique mais uniquement de littérature, il entend en fait tout autre chose. Le terme *civilisation* signifie en réalité *liberté* : *le point central*, déterminé ingénieusement, n'est pas autre chose que la constitution, tandis que l'activité libre de la raison veut dire révolution ; cet article n'aurait pas dû être autorisé dans une revue consacrée à la littérature où il est interdit de publier quoi que ce soit concernant la politique... ; l'article tout entier, malgré son ineptie, est écrit dans un esprit parfaitement subversif. »

[2] *Ibid.*, pp. 68 et suiv. Cette identification du classicisme et du romantisme surprend au premier abord. N'oublions pas, toutefois, combien il est difficile de distinguer (en Allemagne où le romantisme est classique) le *klassisch* du *romantisch* ; n'oublions pas, non plus, que Goethe a été à la fois le promoteur du classicisme et l'idéal des romantiques. Cf. Strich, *Deutsche Klasssik und Romantik*, 2 éd., München, 1924, conclusion et Korff, *Der Geist der Goethezeit*, Leipzig, 1923, Bd. I, préface.

[3] *Ibid.*, p. 69.

pratique. On peut dire la même chose de la majorité du public dans les pays les plus civilisés de l'Europe [1], mais il serait faux cependant de ne voir dans cette prépondérance du pratique *(praktitchnost)* qu'une défaite de la poésie. La vie se substitue à la poésie ; le réalisme, dit-on, est victorieux ; cela ne veut-il pas dire que l'esprit moderne ne peut plus accepter la séparation de la poésie et de la vie en deux domaines isolés ? L'esprit moderne aspire à une véritable synthèse organique de l'art et de la vie, de la méditation et de l'action. Du fait que la vérité *divine* la poésie, nous devons conclure que les tendances à la Vie et à la Poésie c'*incident* et que l'heure est venue pour le Poète de la Vie [2]. D'ailleurs, « l'homme de notre temps n'envisage plus la vie comme une simple condition d'un développement spirituel ; il y voit ensemble et le moyen et la fin de l'être, le sommet et la racine de toutes les branches de la civilisation intellectuelle et de la formation du cœur [3]. Ce réalisme nouveau, cette conception nouvelle de la vie, cette aspiration à la fusion, ou plutôt à la compénétration des domaines séparés jusqu'ici par un compartimentage savant, tout indique que nous entrons dans une phase nouvelle de l'évolution de l'humanité, dans la phase de la synthèse véritable, de l'unité non plus artificielle et forcée, mais organique et naturelle.

L'esprit nouveau se fait jour partout. Il suffit de jeter un regard attentif sur la philosophie de l'heure présente pour se rendre compte que son évolution immanente est terminée, que nous avons affaire à un commencement nouveau.

La philosophie de la nature [4] « ... a été le dernier degré auquel s'est élevée la philosophie contemporaine. L'idéalisme de Fichte et le réalisme de Spinoza, le dogmatisme de la scholastique et le criticisme de Kant, l'harmonie préétablie de Leibniz et les conséquences matérialistes du sensualisme anglais et français, toute l'évolution de la pensée moderne depuis Descartes jusqu'à Schelling a été synthétisée dans le système de ce dernier et y a trouvé son développement ultime, son achèvement et sa justification. Il semblait que le sort de la philosophie fût accompli, son but atteint et ses limites élargies jusqu'à l'impossible. En effet, ayant compris l'essence de la raison et les lois de son activité nécessaire, ayant déterminé l'accord de ces lois avec les lois de l'être absolu, ayant découvert dans la totalité de l'univers l'image

[1] *Ibid.*, p. 70. « L'activité pratique » n'a pas été du goût de la censure impériale.
[2] *Ibid.*, p. 70.
[3] *Ibid.*, p. 90. Il est à peine nécessaire de rappeler l'importance du rôle joué par l'idée de la Vie dans la métaphysique romantique. C'est en partant du vitalisme réaliste que Schelling combat l'idéalisme de Fichte et de Hegel et que Baader insiste sur le rôle du corps, comme, d'ailleurs, Saint-Martin l'avait fait avant lui.
[4] La philosophie de la nature c'est aussi bien le « système d'identité » que la « philosophie de la nature » de Hegel.

(la répétition, *povtorénié*) de cette raison éternelle, que pouvait désirer encore la pensée de l'homme?

Telle était l'opinion de la plupart des adeptes du système de l'identité, c'est-à-dire, non seulement des sectateurs de Schelling, mais encore des disciples de Hegel, d'Oken, d'Ast, de Wagner et d'autres représentants de la philosophie allemande. Et, à mesure que cette philosophie se répandait en dehors de l'Allemagne, se propageait aussi la conviction qu'elle représentait le dernier chaînon de la pensée philosophique.

Or, Schelling lui-même, celui qui, le premier, a fondé le système d'identité, découvre maintenant un but nouveau et trace une voie nouvelle à la philosophie. « Le savoir véritable, dit-il, *le savoir positif et vivant*, qui constitue le but final de toutes les exigences de notre esprit, n'est point contenu dans le développement logique des lois nécessaires de notre raison. Il est *en dehors* du processus logique de l'école, parce qu'il est *vivant*; il est *supérieur* (*plus haut, vyché*) à la notion de la nécessité éternelle et, comme tel, il est *positif;* il est plus *substantiel* (essentiel, *souchtchestvenny*, terme calqué sur le *wesenhaft* allemand) que l'abstraction mathématique, et par là même *individuellement déterminé (individualbestimmt)* et *historique*. Ainsi, tous les systèmes de la philosophie moderne, quelles qu'aient été les formes sous lesquelles ils apparurent et les noms qu'ils se donnèrent, ne poursuivaient que le développement des lois nécessaires de la raison (de la nécessité rationnelle) ; le matérialisme moderne lui-même se basait sur une conviction purement logique, déduite d'une conception abstraite des lois de notre raison et non d'une connaissance vivante de l'essence du réel. Les résultats d'une telle pensée ne pouvaient être que négatifs, car la raison se développant elle-même se limite par elle-même. La connaissance négative est nécessaire, mais seulement comme un moyen du savoir et non comme son but ; elle nous a ouvert la route vers le temple de la sagesse vivante, mais devait s'arrêter au seuil. Il est réservé à la philosophie *positive* de pénétrer plus avant, à la philosophie *historique* dont l'époque ne fait que commencer, parce que c'est seulement maintenant que s'est terminée l'évolution de la philosophie négative et logique [1]. »

Or, en même temps que la philosophie, reconnaissant son caractère négatif, nous menait vers une connaissance *positive* de la réalité, elle se rapprochait d'autant de la religion [2] et arrivait à en mieux comprendre le rôle et

[1] J. Kirêevski, « Le XIX[e] siècle », *Œuvres*, I, p. 70.

[2] Cf. la lettre de Kirêevski à ses parents (Munich, le 29, III, 30) citée par nous dans notre article, *La jeunesse d'Ivan Kirêevski*; l'*Européen* avait publié un « Discours de Schelling », extrait de ses cours

la valeur; la religion, d'autre part, se rapprochait de la vie et reprenait sa place dans l'existence des peuples et dans leur civilisation. » En effet, la religion n'est ni le rite seul, ni seulement une conviction. Pour le plein développement de la religion, non seulement de la religion vraie, mais de la fausse religion elle-même, il est indispensable que règne parmi le peuple une uniformité de pensée [1] *(edinomyslié, Meinungseinheit)* consacrée par des souvenirs vivants, développée dans des traditions présentant un sens commun *(odnosmyslenny, gleichsinnig)*, incarnée dans la constitution même de l'État qu'elle personnifie dans des rites significatifs, connus de tous, compréhensibles au peuple tout entier, et réductibles à un seul principe positif, perceptible dans tous les rapports civiques et familiaux.

La civilisation moderne aura donc comme trait caractéristique ce rapprochement, cette compénétration de la religion et de la vie sociale [2]. Elle sera par là même opposée au caractère de l'époque qui l'a précédée, et, dans cette période nouvelle, il semble bien probable que c'est un peuple nouveau (et quel autre que la Russie pourrait-on avoir en vue?) qui prendra la tête du mouvement de la civilisation et exprimera son caractère essentiel. En effet, « la civilisation de l'humanité, comme la pensée et la science, se développe continuellement. Chaque époque de l'être humain a ses représentants dans les peuples chez lesquels la civilisation fleurit de la manière la plus parfaite. Or, ces peuples ne servent de représentants pour leur époque que tant que son caractère dominant coïncide avec le caractère dominant de leur civilisation. Mais, lorsque la civilisation de l'humanité, ayant réalisé une certaine phase de son évolution, la dépasse et, par conséquent, modifie son caractère, les peuples qui ont exprimé ce caractère par leur civilisation cessent d'être les représentants de l'Histoire universelle. Leur place est alors occupée par d'autres, dont les particularités sont le plus en accord avec celles de l'époque qui commence. Ces représentants nouveaux de l'humanité continuent l'œuvre de leurs devanciers, héritent des fruits de leur civilisation et en extraient les germes d'un développement nouveau [3]. »

[1] *Ibid.*, p. 90. « Et d'ailleurs un homme peut-il se former une vie propre différente de la vie de la société qui l'entoure? Non; dans la vie intérieure, spirituelle et sociale il va chercher seulement le complément de sa vie extérieure et réelle. »

[2] Notons cette préoccupation religieuse de Kirêevski, qui donne un démenti formel à la façon dont on décrit habituellement son évolution de l'occidentalisme au slavophilisme comme une évolution de l'irréligion à la religion. En fait, Kirêevski n'a jamais été irréligieux. L'influence de Khomiakov et de sa femme l'a converti non pas à la *croyance*, mais à *l'orthodoxie*, ce qui n'est pas exactement la même chose. Pour Kochélev (v. *Zapiski*, pp. 15-16), qui est la source de cette conception, c'était, en effet, la même chose. Pour Khomiakov aussi.

[3] *Ibid.*, p. 81.

Tel sera, Kirêevski ne le dit pas, mais la conclusion s'impose, le rôle futur de la Russie [1].

Quant au présent, « il nous faut surtout travailler à acquérir cette civilisation occidentale, synonyme de civilisation tout court, qui nous fait encore défaut ». Et, « s'il est est vrai que nous sommes ridicules en imitant les étrangers, nous ne le sommes que parce que nous les imitons mal et d'une manière incomplète, que sous l'habit européen on voit les restes du *kaftan* russe, et que, ayant rasé notre barbe, nous n'avons pas encore lavé notre figure. Ce caractère étrange de notre imitation disparaîtra à mesure que la diffusion de la civilisation sera plus grande, et cette dernière ne peut se propager chez nous autrement qu'avec la diffusion de la manière de vivre étrangère, de l'habit étranger, des mœurs étrangères, qui nous rapprochent de l'Europe *physiquement* et, par conséquent, favorisent notre rapprochement moral et culturel. »

« Nous n'avons pas à craindre de perdre notre nationalité ; notre religion, nos traditions historiques, notre situation géographique, tout l'ensemble de notre vie est tellement différent de celui de l'Europe qu'il nous est physiquement impossible de devenir des Français, des Anglais ou des Allemands. Mais notre nationalité a été jusqu'à aujourd'hui une nationalité barbare, grossière, immobile à la chinoise. La civiliser, l'élever, lui donner la vie et la puissance d'évolution, n'est possible qu'au moyen de l'influence étrangère ; et, comme jusqu'ici toute notre civilisation est empruntée au dehors, ce n'est que du dehors que nous pouvons la recevoir jusqu'à ce que nous égalions le reste de l'Europe. Or, lorsque la *civilisation commune de l'Europe* coïncidera avec *notre particularité*, prendra naissance une civilisation véritablement russe, expression de la vie spirituelle d'une nation instruite, une civilisation ferme, profonde, vivante, et grosse de conséquences bienfaisantes pour la Russie et l'humanité [2]. »

Nous avons tenu à donner une analyse détaillée de l'article de Kirêevski, non seulement à cause de sa valeur et de son importance historiques, mais encore et surtout parce qu'étant le dernier de ses écrits pré-slavophiles, il nous donne des renseignements précieux sur l'évolution de la pensée de son auteur. Et, d'abord, bien qu'il soit vrai que les articles de *l'Européen*

[1] Cf. plus haut, p. 171, la Russie héritière de l'Occident. Il serait facile de rapprocher cette conception générale de l'histoire et du rôle des nations dans l'éducation du genre humain des conceptions de Herder, de Schlegel, de Schelling ou de Hegel, etc., mais c'est justement pourquoi il ne faut pas le faire. Ce n'est ni l'un ni l'autre de ces penseurs qui a déterminé la pensée de Kirêevski; ils l'ont fait tous à la fois. C'était une conception de « la philosophie moderne ».

[2] I. Kirêevski, « O komédii Goré ot ouma », *Œuvres*, I, p. 108.

représentent le moment le plus occidentaliste de la pensée d'Ivan Kirêevski, il nous semblerait inexact de les représenter comme l'expression d'un occidentalisme absolu. Au fond, l'attitude patriotique de l'auteur, que nous avons vu s'affirmer dans ses articles précédents, ne s'est pas modifiée ; ce qui s'est modifié, c'est sa manière de prouver ou de fonder la légitimité de ses espoirs. En effet, en 1828, Kirêevski envisageait les Russes comme un peuple qui n'a pas encore dégagé son être national ni trouvé la forme adéquate pour exprimer les particularités de son esprit. Ils étaient donc tout simplement en retard sur les autres peuples [1]. D'autre part, l'espoir d'un rôle mondial était fondé, comme bien souvent à cette époque, sur l'idée de la jeunesse ainsi que sur la considération de la grandeur matérielle de la Russie. Le rôle de la civilisation européenne était proclamé déjà fini. L'Occident avait épuisé toutes ses forces ; la place était libre pour la Russie. De fait, nous avions là déjà une première ébauche du slavophilisme, ce qui explique fort bien comment, sous l'influence d'un retour à la foi de ses pères — que d'ailleurs il n'avait jamais entièrement perdue, — Kirêevski devait devenir un slavophile véritable. Nous le trouvons dans *Le XIX^e siècle* singulièrement moins affirmatif ; il nous apparaît, dans son système historique, plus hésitant quant aux conclusions (ce qui s'explique peut-être par le caractère fragmentaire et inachevé de l'ouvrage). Nous y trouvons d'autre part des éléments divergents, provenant très certainement de sources différentes.

Disons tout d'abord que nous ne sommes pas d'accord avec le reproche d'inconséquence que M. Milioukov, dans son livre sur *Les courants principaux de la pensée historique russe*, adresse à Kirêevski [2]. Du point de vue de

[1] Notons que les différentes nations apparaissaient comme juxtaposées. Chaque peuple entrait en jeu à un moment déterminé de l'histoire de l'humanité et jouait son rôle, fournissant son apport au trésor commun. Les autres, pendant ce temps, regardaient et profitaient du résultat. Ce n'est plus exactement de la même manière que Kirêevski envisage l'histoire au moment qui nous occupe. L'unité du genre humain est plus étroite; chaque pas en avant est fait par l'humanité civilisée tout entière, guidée ou menée par des chefs différents, les peuples qui en expriment le mieux l'esprit à chaque époque donnée. Mais cet esprit est commun à l'humanité et l'inspire tout entière.

[2] Cf. Milioukov, *Glavnyia tétchéniia rousskoï istoritcheskoï mysli*, p. 304. Selon M. Milioukov, Kirêevski n'avait pas le droit d'admettre un transfert de germes et d'influences civilisatrices d'un peuple à un autre, puisqu'il concevait l'évolution d'un peuple sur le modèle d'une évolution organique. L'organisme se développe *ab intra* et porte en lui-même son avenir tout entier. Nous croyons qu'il n'y a aucun intérêt à rechercher ce que Kirêevski *devait* ou *ne devait pas* penser; il est, par contre, fort intéresssant de savoir ce qu'il a pensé réellement. D'ailleurs, il est évident que *sa* conception d'une évolution organique lui permettait d'admettre un transfert, et ce n'est pas sa faute si une telle influence devient impossible, lorsqu'à *sa* conception nous substituons la *nôtre*, même si cette dernière nous semble meilleure.

ce dernier, il n'était nullement illogique d'admettre la possibilité d'un transfert des « germes fécondants de la civilisation » d'un peuple à un autre. Toute sa conception de l'histoire est, au contraire, fondée sur cette possibilité : l'essence d'une nation n'est pas une monade que rien venant du dehors ne puisse influencer ni troubler ; c'est un « germe » vivant, une essence complexe et composite, dans laquelle des éléments fort divers sont unis et synthétisés. D'ailleurs, la transmission de l'héritage classique et chrétien aux peuples barbares, qui, seule, nous permet d'expliquer l'évolution de l'Occident, n'est-elle pas, justement, un cas qui nous prouve la possibilité de ce transfert? Et, s'il en est ainsi, si une civilisation arrivée à la maturité peut bien transmettre à une autre, naissante, les résultats de son évolution, il suffira, pour obtenir la conception slavophile, de faire valoir, d'une part le rôle de l'élément slave, de la population autochtone [1], que Kirêevski semble ignorer ici (ce sera l'œuvre de Khomiakov), de rendre plus important le rôle et la valeur de l'élément religieux, ainsi que la supériorité du christianisme « plus pur » de l'Église orientale sur le catholicisme, de dissocier enfin l'héritage classique en ses éléments grecs et latins (ou d'opposer, comme le fait Khomiakov à la suite de Tchaadaev et de Joseph de Maistre, Platon à Aristote), dont les premiers, les seuls qui eussent de l'importance et de la valeur, seraient transmis à la Russie par Byzance [identifions « latin » *(romain)* avec « païen » et « logique » *(rationnel)*, et nous comprendrons bien la haine du romantique orthodoxe pour l'Occident romanisé [2]]. Or, c'est au XIX^e^ siècle que, semble-t-il, commence le rôle de la Russie, et c'est alors seulement que commence une phase nouvelle de la civilisation, et non au XVIII^e^ siècle, dont toutes les idées, comme vient de nous l'expliquer Kirêevski lui-même, ne sont qu'une réaction négative *contre* un état antérieur. Quelle valeur cette réaction pouvait-elle avoir pour la Russie? Aucune, évidemment, et aucun sens, même négatif, puisque l'objet même de la négation ne s'y trouvait point.

Et pourtant il fallait bien, pour pouvoir admettre le rôle futur de la civilisation russe, considérer celle-ci comme entrée *déjà* dans la communauté des peuples ; il le fallait pour qu'ayant parcouru à leur suite et *avec* eux la *deuxième* phase de la civilisation européenne (celle qui va de la révolution à nos jours), elle pût enfin prétendre à un rôle prépondérant dans la

[1] C'est une idée que Pogodine avait conçue et que Nadejdine fera valoir. Cf. plus haut pp. 156 et suiv. Comme tout l'arsenal des conceptions slavophiles, cette idée vient d'Allemagne. Cf. Xavier Léon, *op. cit.*, II, 2 pp. 61 et suiv., Ch. Andler, *Le pangermanisme philosophique*, Paris, 1917, préface, pp. IX et suiv. et les *Reden an die deutsche Nation : Ursprache, Urvolk*, etc., Werke, Bd. VII, pp. 350.

[2] On trouve une attitude exactement analogue chez des romantiques *protestants*.

troisième, dans l'époque de synthèse organique et du renouveau de la religion que venait d'annoncer en Allemagne la *Philosophie positive* de Schelling. Il fallait donc voir dans cette phase négative elle-même un élément de la civilisation universelle [1].

D'où provenait donc cette conception qui venait se greffer sur le romantisme du jeune philosophe? La réponse ne nous semble point douteuse : elle provenait de Tchaadaev. Nous sommes trop peu renseignés sur les rapports de Tchaadaev et de Kirêevski pour pouvoir affirmer que Kirêevski, à cette époque déjà, ait pris connaissance des *Lettres philosophiques* du premier. Cependant le fait est assez vraisemblable et, d'ailleurs, l'influence du brillant causeur avait bien pu s'être exercée directement. Il n'y a malheureusement rien à tirer de la lettre de justification que Tchaadaev aurait écrite pour Kirêevski après l'interdiction de *l'Européen*. D'abord, en s'adressant au redoutable chef des gendarmes, le comte Benkendorf, l'auteur de cette lettre, quel qu'il soit, disait, selon toute probabilité, non ce qu'il pensait, mais ce qu'il pensait devoir dire ; ensuite, et ceci est plus grave, on n'a aucune preuve directe du fait que la lettre justificative ait été écrite par Tchaadaev, bien que, en général, le style et les idées en rendent l'attribution à celui-ci assez vraisemblable [2] ; enfin, Kirêevski lui-même a, comme on le sait, nié formellement sa participation à cet écrit ; bien plus, il l'a désavoué [3]. Il est donc impossible de s'en servir, comme on l'a fait trop souvent, pour démontrer la communauté d'idées des deux penseurs. Et cependant la simple analyse de leur œuvre respective fait apparaître plusieurs points de contact [4] : l'universalisme en est un, et l'insistance avec laquelle Kirêevski parle de l'impossibilité d'une civilisation isolée (à la chinoise) rappelle bien Tchaadaev. Celui-ci parle, il est vrai, non point de la Chine, mais du Japon et de l'Abyssinie. C'est à Tchaadaev, selon toute probabilité, que Kirêevski emprunte sa conception nouvelle de rôle de la grandeur territoriale de la Russie ; le ton est différent, Kirêevski n'a pas le sarcasme amer de Tchaadaev, mais l'idée est la même. C'est encore à Tchaadaev qu'il doit son explication du joug mongol. A lui aussi la sympathie évidente

[1] Cf. plus haut, p. 183.

[2] Parmi ces idées retenons la condamnation absolue du droit de servage, ce qui n'était point, on le sait bien, l'opinion de Kirêevski.

[3] En effet, Kirêevski proclame la nécessité pour la Russie de s'assimiler la civilisation *moderne* de l'Europe, non celle d'avant la révolution qui est, comme le pense aussi Tchaadaev, un produit de toute l'évolution antérieure. Or, c'est justement un retour à cette civilisation-là que préconise la lettre à Benkendorf.

[4] N'est-ce pas contre Tchaadaev qui, avec Ballanche, Bonald et Joseph de Maistre, rendait Byzance et le schisme responsables de l'état de la civilisation en Russie, que Kirêevski affirme la pureté du christianis ne russe? Cf. plus haut, p. 177. Il affirme même que la Russie était christianisée *avant* le x^e^ siècle.

pour l'Église catholique et la conception sociale du christianisme [1]. A lui l'appréciation du rôle éducatif de l'Église. Par contre, et c'est un trait infiniment curieux, nous chercherions en vain chez Kirêevski l'idée centrale de la philosophie de l'histoire de Tchaadaev : celle de la Providence. Cette idée que Kirêevski partageait avec les Nadejdine, les Pogodine, etc..., il l'avait abandonnée entre temps. Nous ne trouverons pas, non plus, cette autre idée, chère à Tchaadaev, du rôle du facteur géographique. Mais les deux penseurs communient dans l'espoir d'un avenir glorieux pour leur patrie, et c'est sous l'influence de Kirêevski que s'est formée la conception définitive de Tchaadaev.

Si nous tenons compte de ces influences réciproques, de l'interaction de la pensée de Kirêevski et de Tchaadaev, le sens de la « philosophie de l'histoire » exposée dans *Le XIX^e siècle* nous apparaît à peu près comme suit : ce qui fait la différence profonde entre la Russie et l'Occident, c'est le rôle de l'héritage classique, non seulement en tant qu'élément indépendant, mais encore et surtout en tant qu'élément constitutif du christianisme occidental. Or, tant que la civilisation occidentale restait pénétrée d'un esprit religieux et était une civilisation *catholique*, il était impossible que la Russie pût y participer. La situation n'est plus la même en ce qui concerne la civilisation laïque du XVIII^e siècle, formée en opposition à celle qui l'avait précédée. Ce fut un commencement nouveau, et c'est justement parce qu'elle n'était plus religieuse que la civilisation du XVIII^e siècle a pu pénétrer en Russie et jouer ce rôle de *ferment commun* qui permet désormais à celle-ci de faire partie de l'humanité civilisée. La civilisation du XVIII^e siècle, réalisant la phase d'antithèse pour l'Occident et de thèse (ou de négation suivant le néant) pour la Russie [2], prépare — avec le concours de la Russie — la synthèse de la civilisation chrétienne, cette époque de réalisation dont avait si éloquemment parlé Schelling, et qui, tout en étant religieuse et chrétienne, ne sera plus enfermée dans les limites étroites d'une confession et d'une Église.

[1] Cf. notre article « Chaadaev and the slavophiles » dans *The Slavonic Review*, 1927.

[2] On voit facilement combien l'application du schéma tri-ou tétra-chotomique était commode et quel profit on pouvait en tirer. En effet, — soit la civilisation occidentale : thèse, la civilisation du XVIII^e siècle : antithèse; le XIX^e siècle donnait la synthèse. Soit encore, l'Occident : thèse, la Russie : antithèse ; l'avenir devait amener la synthèse. On peut varier à plaisir ce petit jeu d'esprit fort à la mode dans les milieux intellectuels de la Russie.

CHAPITRE VII.

LA *NARODNOST* ET LE NATIONALISME OFFICIEL.

Le problème de la civilisation nationale, du nationalisme en littérature et en philosophie était, nous l'avons vu, plus que jamais à l'ordre du jour. Kirêevski avait dû se taire et sa pensée n'avait pas eu, sur le moment, une influence appréciable. Nadejdine continuait à exploiter le thème de la jeunesse relative de la Russie, tout en passant de l'enthousiasme délirant au pessimisme le plus sombre ; il avait commencé par affirmer le caractère absolument unique et *sui generis* de l'être national de la Russie s'épanouissant dans son histoire merveilleuse, pour aboutir deux ans plus tard à nier l'existence non seulement d'une littérature, mais même d'une langue littéraire russe.

Il avait cependant lancé dans la discussion une idée nouvelle qui, reprise par les slavophiles, viendra combler une lacune importante de la construction historique de Kirêevski et deviendra une des pièces maîtresses du système ultérieur. Cette idée est celle du rôle de la population autochtone [1], de la population slave de la Russie.

En 1832, l'année même de la publication de *l'Européen*, posant la question de l'existence dans la littérature russe du genre historique, Nadejdine écrivait [1] : « Avons-nous un passé?... Notre vie nationale, notre histoire se développent d'une manière tout à fait différente [de celle de l'Occident], dans d'autres conditions, suivant des lois différentes [2]. Le peuple russe se distingue de tous les peuples européens modernes par le fait qu'il s'est fait lui-même, de soi-même, non pas par un renouvellement d'éléments vieillis ni par l'adjonction de facteurs nouveaux, mais d'une manière autonome

[1] Pogodine (cf. plus haut, p. 161) avait déjà fait valoir le fait que la population de la Russie était autochtone. Nadejdine — et les slavophiles plus tard — insisteront sur les caractères spécifiques de cette population.

[2] Nadejdine, « Otchet za 1831 god », *Téleskop*, 1832, I, p. 5.

et autochtone *(samobytno i samozijditelno)*... Dans la masse complexe des peuples européens, il représente la couche la plus profonde. »... Par contre, en ce qui concerne l'histoire de la Russie (en tant qu'État), elle est bien récente, et en tant que peuple historique, le peuple russe est encore un peuple très jeune [1]. « Où commence donc l'histoire de la Russie? Pas avant Pierre le Grand ! Nous ne vivons que le premier chapitre de notre histoire ! Et ce chapitre est encore si frais et si nouveau! La science historique n'a pas encore eu le droit d'y toucher. » C'est donc l'absence de ce passé historique (l'absence de souvenirs et d'idées héritées des ancêtres, dira Tchaadaev [2]) qui explique, selon Nadejdine, l'absence d'œuvres importantes dans notre présent et dans notre passé immédiat, et permet de comprendre pourquoi, si l'avenir se présentait glorieux, le présent ne l'était nullement. L'esprit critique et chagrin de Nadejdine ne peut adopter le schéma historique de Karamzine. Le passé glorieux n'existe que dans son imagination, comme d'ailleurs l'a bien montré Katchénovski qui a détruit les rêveries de nos historiens patriotes [3]. Quant au présent, c'est le néant absolu. « Nous n'avons rien produit jusqu'ici ; dans aucune branche de l'activité scientifique nous ne pouvons rien montrer qui nous appartienne en propre, rien qui soit entré dans la circulation universelle et porte le cachet de la Russie, » écrit Nadejdine en 1834. « Nous sommes même de mauvais élèves. Nous apprenons peu et mal. » Et deux ans plus tard : « Une question étrange, une étrange discussion occupe en ce moment notre critique, seule manifestation, à vrai dire (je ne veux pas dire : simulacre), de la conscience littéraire dans notre pays. Malgré toute l'évidence de la croissance rapide de la production littéraire... il existe chez nous un doute, une discussion sur l'existence même de la littérature dans notre patrie [4]. » Or, ce doute étrange n'a pas de défenseur plus convaincu que Nadejdine lui-même : en effet, peut-il y avoir une littérature véritable là où il n'y a même pas d'instrument nécessaire à toute expression littéraire, de langue littéraire véritablement russe? Et comment cette langue se serait-elle formée alors qu'elle a toujours été soumise à une influence étrangère? Ce n'est pas de nos jours seulement que date cette influence. Chichkov avait certainement raison de s'opposer à Karamzine qui avait francisé la langue

[1] On voit bien les avantages de cette conception : elle permettait de miser, pour ainsi dire, sur les deux tableaux, et d'invoquer *à la fois* l'antiquité de la *race* et la jeunesse du *peuple*.

[2] Cf. Tchaadaev, *Œuvres*, pp. 18 et suiv.

[3] Sur Katchénovski et son scepticisme hypercritique voir Milioukov, *op. cit.*, pp. 266 et suiv. et Ikonnikov, *Istoriia rousskoï istoriografii*, vol. I, pp. 160 et suiv., Kiev, 1891.

[4] Nadejdine, « Evropéizm i narodnost v rousskoï slovesnosti », *Téleskop*, 1836, I, p. 5.

littéraire, mais le slavon d'Église auquel Chichkov voulait la ramener n'est pas, non plus, identique au russe. Moscou, pas plus que Saint-Pétersbourg, n'a connu de libre développement de la langue littéraire. La langue russe n'a été libérée de l'emprise du vieux slave que pour tomber dans la singerie stupide des langues étrangères. « La Russie a abandonné la *narodnost* primitive (Nadejdine reprend à son compte la distinction de Polévoï ; v. plus haut p. 162) pour tomber dans le travesti. L'européanisme n'est qu'une imitation mensongère et fausse. Il faut un retour aux sources vives de la langue et de la vie du peuple. Mais il ne faut pas confondre la nouvelle *narodnost* à laquelle on doit aspirer avec le retour pur et simple au passé (qui n'a, d'ailleurs, jamais existé que dans l'imagination de ses admirateurs), ni avec l'isolement [1]. » « Il faut aspirer à une synthèse de la *narodnost* avec les éléments de la civilisation commune de l'humanité. En dehors de cela, point de salut ; dans l'isolement on ne trouvera que la stagnation et la mort. »

Nous voyons que, malgré des divergences notables et des pointes polémiques faciles à apercevoir, l'aspiration de Nadejdine est à peu près la même que celle des Kirêevski, des Odoevski, etc. Il n'y a là rien d'étonnant : ce sont les mêmes aspirations romantiques qui animaient les uns et les autres ; et cependant on voit combien Kirêevski était supérieur à Nadejdine. Le seul fait de ne pas avoir compris le rôle et l'importance de Pouchkine — et nous avons déjà vu ce que l'œuvre de Pouchkine représentait pour Kirêevski — condamne Nadejdine à répéter toujours les mêmes idées, à se confiner dans une attitude hypercritique, à ne pas voir ce qui se passait autour de lui.

Nous venons de citer Nadejdine [2], un des critiques les plus influents et, certainement, le plus instruit de son temps. Nous l'avons fait surtout parce qu'il a été le premier à remettre en discussion les questions linguistiques qui préoccuperont tellement la seconde génération des slavophiles. Mais, pour le problème qui nous intéresse, nous aurions pu citer bien d'autres écrivains. Nous n'aurions eu que l'embarras du choix. En effet, comme le dit fort bien Pletnev [3] : « parmi les principaux caractères que nos contemporains exigent d'une œuvre littéraire domine l'idée de nationalité (*narodnost*). On ne sait pas très bien ce qu'elle veut dire, » mais « dans les sons du terme *narodnost* il y a encore pour nous quelque chose de neuf et, pour ainsi dire, de non encore usé ; quelque chose à quoi nous n'avons pas encore eu le temps de

[1] Les idées de Tchaadaev et de Kirêevski n'ont pas été perdues pour Nadejdine, comme on le voit.

[2] Sur Nadejdine, voir les articles de N. Kozmine, dans le *Journal Ministerstva Narodnago Prosvêchtchéniia*, 1909 et suiv.

[3] Pletnev, « O narodnosti v literaturê », *Journal Ministerstva Narodnago Prosvêchtchéniia*, 1834, I, p. 2.

nous accoutumer dans la même mesure qu'aux termes du moyen âge ».

Le caractère vague et indéterminé de ce terme [1], que chacun pouvait entendre à peu près comme bon lui semblait, avait fortement contribué à le rendre populaire et à en généraliser l'usage, et c'est avec beaucoup de tact et de finesse que le nouveau sous-secrétaire d'État à l'instruction publique, Ouvarov, l'avait choisi pour expression de son programme et s'en était servi pour forger la fameuse formule trinitaire qui, pour de longues années, devint le symbole de foi de l'orthodoxie politique [2]. Ouvarov en avait fait usage dès sa première circulaire par laquelle il annonçait aux curateurs et aux recteurs sa nomination : son but, disait-il, était de diriger l'instruction publique et l'éducation de la Russie en conformité avec le désir auguste de les voir se développer dans un esprit de fidélité à l'*autocratie*, l'*orthodoxie*, et la *nationalité* (*samoderjavié*, *pravoslavié*, *narodnost*). Notre tâche générale consiste à imprimer à l'instruction publique ces caractères là, et je suis sûr que chaque professeur, pénétré du même sentiment de fidélité au trône et à la patrie, fera tous ses efforts pour devenir un digne instrument du gouvernement et mériter sa confiance entière [3] ».

Ouvarov avait un programme vaste et complexe. Il voulait, réellement et sincèrement, fonder une civilisation nationale, en mettant à profit toute l'expérience de l'Europe et tout le travail accompli par l'Occident [4]. Il aurait été fort injuste d'identifier son idéologie avec celle d'un Golitzyne ou même d'un Magnitski. Il n'était nullement hostile au progrès. Il aspirait, lui aussi, à une synthèse harmonieuse des idées nouvelles avec la tradition. « En ce qui concerne le principe de nationalité (*narodnost*), écrivait-il en 1834, la difficulté principale est de concilier des conceptions anciennes avec les nouvelles ; cependant la *narodnost* n'implique ni le retour en arrière ni l'arrêt, et n'exige

[1] Il est curieux de constater que Plétnev ne se doute point de la provenance du terme ; *narodnost*, ainsi que nous l'avons dit, est un calque du *Volkstum* prôné par Jahn. Cf. Grimm, *Deutsches Wörterbuch* s. v.

[2] Sur Ouvarov, voir l'introduction à ses *Mélanges* par L. Léouzon le Duc, Paris, 1856. La formule d'Ouvarov n'est point une simple reproduction de l'optimisme nationaliste et xénophobe du gouvernement, dont on trouve l'expression littéraire dans les écrits des Boulgarine et des Gretch. Ceux-ci se bornaient à opposer la Russie « avec ses vertus patriarchales, sa foi, la pureté de ses mœurs », sa fidélité inébranlable au trône (raison derniere de sa perfection morale) à l'Occident dissolu, perverti, immoral et incroyant, bouleversé par des révolutions, etc. C'est déjà le thème de l'« Europe pourrie » que Chévyrev reprendra en 1841 avec tant d'éclat. Ouvarov veut autre chose. Il veut une civilisation nationale. Il sait qu'il n'y en a pas encore. Il veut la développer « en conformité avec les vues et intentions du gouvernement ».

[3] La circulaire d'Ouvarov fut publiée dans le *Journal Ministerstva Narodnago Prosvèchtchéniia*, vol. I, part. II, pp. 6 et suiv.

[4] Ouvarov voulait faire de la Russie l'intermédiaire entre l'Europe et l'Orient. Il avait insisté sur la nécessité de l'étude des langues orientales : cf. à ce sujet sa brochure allemande, *Ueber das Studium des Orients*, Breslau, 1819.

nullement l'immobilité de la pensée [1]. Ouvarov voulait « vivifier toutes les forces de l'État en les maintenant cependant dans les limites de l'ordre et de la sécurité ». Comme les meilleurs représentants de son époque, il voulait « abolir la contradiction entre la civilisation européenne et nos besoins, guérir la génération nouvelle de cet engouement aveugle et irréfléchi pour le superficiel et l'étranger, semer dans les jeunes esprits une estime salutaire pour l'être national et la conviction profonde qu'une adaptation de la civilisation universelle à notre existence nationale, à notre esprit national, pourrait seule apporter des fruits profitables à tous et à chacun ». Et pourtant le programme du ministre n'avait contenté personne et avait soulevé contre lui, non seulement les représentants des idées libérales, mais encore ceux qui tenaient pour les idées mystiques, parce que l'expression orthodoxie avait montré avec une clarté suffisante la tendance du ministre à « appuyer et à propager les principes de la religion positive, et l'éloignement de toutes les rêveries spiritualistes qui avaient trop souvent troublé la pureté des traditions sacrées de l'Église [2] ».

L'idéal d'Ouvarov semble bien, au prime abord, ne se distinguer que par des nuances de celui qui sera formulé par les slavophiles et cependant il y a entre les deux idéologies une incompatibilité foncière. Ouvarov est le représentant classique d'une civilisation étatiste, ou plutôt gouvernementale. Rien ne lui est plus insupportable qu'une activité libre et indépendante de la « société » ; la science, la littérature, la civilisation tout entière doit « exprimer les vues du gouvernement, » se conformer à ses désirs, à ses plans et à ses décisions.

Lui seul a le droit de penser, et seul il est capable de savoir ce qui est bon pour la Russie, comme seul il peut déterminer ce qui ne l'est pas. Rien n'est plus caractéristique que cet espoir du ministre de trouver dans ses subordonnés, savants et professeurs, « des instruments parfaits du gouvernement. »

Les Kirêevski, les Khomiakov, etc... mettront leurs espoirs dans une activité spirituelle, créatrice et libre ; Ouvarov cherche également une activité spirituelle créatrice, mais il lui refuse la liberté [3]. Il faut cependant

[1] *Journal Ministerstva Narodnago Prosvêchtchéniia*, 1834, I, p. IV.

[2] *Ibid.*, 1834, p. 107.

[3] C'est là une différence profonde entre la conception d'Ouvarov et celle de son maître Nicolas Ier. Ouvarov rêvait d'une activité créatrice « conforme aux vues et propositions du gouvernement ». Nicolas Ier, soit qu'il eût reconnu le caractère utopique de ce rêve, soit qu'il n'eût, en réalité, nulle cure de la science et de la civilisation autre que matérielle, se contentait parfaitement de la « conformité aux vues du gouvernement » sans plus, et de l'obéissance passive. Ouvarov voulait une création sur commande, Nicolas Ier se contentait d'une obéissance au commandement.

ne point perdre de vue que cette utopie étatiste, dernière expression de l'idéologie de l'absolutisme éclairé, renouvelée d'ailleurs par Hegel, avait pour elle une certaine conformité aux faits ; en Russie, en effet, le gouvernement avait été, jusqu'alors du moins, plus « éclairé » que le « peuple », que la « société » ou la « nation » (rappelons-nous que, pour Odoevski encore, toute action civilisatrice, tout mouvement en avant était conditionné par une action du gouvernement). D'ailleurs le fait d'avoir un gouvernement n'était-il point le signe caractéristique de la civilisation, et n'était-il pas naturel, en quelque sorte, d'attribuer à l'organe qui devait diriger et gouverner toute la vie de l'État le rôle déterminant dans la formation et l'évolution de sa civilisation?

« S'il est nécessaire pour l'homme, écrit Ouvarov, de s'affranchir des ténèbres grossières de l'ignorance et de se mouvoir continuellement et sans arrêt vers la lumière du savoir, il est nécessaire aux peuples que le gouvernement assume pour eux un rôle de protection et de direction. En effet, le gouvernement seul possède tous les moyens de connaître à la fois et les progrès réalisés par la civilisation universelle et les besoins réels de la patrie. En facilitant à chacun les moyens nécessaires pour l'acquisition et le développement de connaissances solides et utiles d'une part, en accordant d'autre part la marche des idées nouvelles avec la foi, les mœurs, les coutumes, les institutions et autres particularités de l'État..., il collabore au développement d'un système d'instruction aussi naturel que possible pour son pays, et, par là même, d'autant plus sûr, pacifique et profond (solide) [1]... »

« Sauvegarder les besoins véritables du peuple et le guérir de ses plaies morales et politiques... » tel doit être le but de son activité. Les plaies « peuvent bien, autant que les plaies physiques, ne pas être inutiles dans le plan général de la Providence, mais l'amour de la patrie ainsi que le simple bon sens nous disent » que nous devons tâcher de les éviter, et ne pas accepter « le destin triste et peu enviable de souffrir pour fournir une leçon aux autres [2] ».

« La Russie est aujourd'hui au faîte de la grandeur et de la gloire ; elle a la conscience intérieure de sa propre dignité ; elle voit sur son trône... un Prince que lui donna la Providence, un Prince qui sauvegarde sa foi et son *caractère national* (*narodnost*). Ayant dépassé le stade de l'imitation, elle peut, mieux que ses maîtres occidentaux, appliquer les fruits de l'instruction à ses propres besoins, elle distingue clairement dans le reste de l'Europe le mal et le bien ; elle se sert du second et ne craint pas le premier, car elle porte en son

[1] *Journal Ministerstva Narodnago Prosvêchtchéniia*, I, p. V.
[2] N'est-ce pas à Tchaadaev que pense le ministre?

cœur deux gages de son bonheur auxquels d'une manière inséparable est uni le troisième, qui est l'autocratie. »

« La Russie a le bonheur de croire à la Providence, qui se manifeste dans ses grands Tsars. Tandis que les autres peuples sont affaiblis par des divergences d'opinions, elle est forte par son unanimité, sans exemple ailleurs. »

« Pour un tel État, surtout à notre époque, si riche en publications périodiques, il faut absolument posséder des journaux officiels, reflets de l'opinion du gouvernement... Ils sont surtout nécessaires dans les domaines [1]... de l'instruction publique, de la science et de la philosophie, et c'est pour remplir ce rôle éminent de médiation et de direction que le ministère de l'Instruction publique, qui a à sa charge toute la vie spirituelle de la nation, décide de fonder une revue qui fera connaître à tous les fonctionnaires, recteurs, professeurs et autres, les vues et propositions (intentions, *predpolojéniia*) du gouvernement, auxquelles ils devront se conformer. C'est là, selon Ouvarov, le seul moyen d'éviter à la Russie les convulsions et le désordre qui ont désolé la vie des nations occidentales.

Au fond, la conception d'Ouvarov se double d'une attitude pédagogique : il est, croit-il, investi de la mission d'instruire et d'éduquer la Russie, trop jeune encore [2] et trop ignorante pour pouvoir savoir elle-même ce qui est bon ou ce qui est nuisible pour son développement. C'est donc à lui de surveiller ses lectures, ses études, ses fréquentations ; c'est à lui aussi de ne point lui permettre l'essai prématuré d'une action spirituelle pour laquelle elle n'est point mûre, de doser dans une proportion savante les éléments différents dont se compose — ou doit se composer — son régime spirituel. Et pour cela il peut être utile de ne point se presser, de reculer même, de retarder l'évolution : Nikitenko rapporte une conversation dans laquelle Ouvarov avait ainsi défini son rôle : « Nous, les hommes du XIX^e^ siècle, nous sommes dans une situation difficile, nous vivons au milieu de tempêtes et de bouleversements politiques. Les peuples modifient leurs mœurs et leurs coutumes (*byt*), se renouvellent, s'agitent, avancent. Personne ne peut imposer des lois dans ces domaines. Mais la Russie est jeune et vierge, et ne doit pas goûter, du moins pour le moment, à ces inquiétudes sanglantes. Il faut prolonger son adolescence et, pendant ce temps, l'éduquer. Voilà mon système politique. Je sais ce que désirent nos libéraux, nos journalistes et leurs suppôts, Gretch, Polévoï, Senkovski [3], etc... Mais ils ne réussiront point à jeter leur ivraie sur le champ que je cultive, et dont je suis le gardien ; non, ils n'y réussiront point.

[1] *Ibid.*, p. VI.
[2] Cf. plus haut, pp. 158, 171, le thème de la jeunesse de la Russie.
[3] Gretch et Senkovski suppôts du libéralisme! Ouvarov n'y va pas de main morte.

Ma tâche ne se borne pas seulement à diriger l'instruction, je dois encore agir sur l'esprit de cette génération. Si je parviens à retarder de cinquante ans pour la Russie le destin que lui préparent les théoriciens, je mourrai tranquille, ayant fait mon devoir. Voilà ma doctrine. J'espère que je pourrai la réaliser. J'ai pour cela assez de bonne volonté et de moyens politiques. Je sais que l'on crie contre moi, je n'écoute point ces criailleries. Un homme politique doit être supérieur à la foule [1]. »

Le programme d'Ouvarov était, nous venons de le voir, très beau et très vaste ; il manquait cependant de précision. Il était très beau, en effet, de proclamer que la civilisation de la Russie devait s'édifier désormais sur la base de la trinité sacro-sainte de l'autocratie, de l'orthodoxie et de la *narodnost* et de fonder une revue ayant pour but d'exprimer les vues et les directives gouvernementales en matière de science et de philosophie ; il fallait encore déterminer en quoi consistait le troisième terme de la triade, la fameuse *narodnost*, ce qui n'était nullement clair et appelait des explications [2]. Il fallait en outre déterminer aussi quel était le système de philosophie que le gouvernement désirait voir adopter et développer et, au surplus, il fallait prouver que, conçue de la sorte, la philosophie pouvait être de quelque intérêt pour le gouvernement. Or, cela non plus n'était nullement facile [3].

Il fallait, en effet, affirmer à tout prix le caractère autonome, autochtone et absolument *sui generis* de la *narodnost* russe, ne fût-ce que pour des raisons politiques. On ne pouvait songer à n'en faire, avec Kirêevski, qu'un idéal, ni, encore moins, avec Nadejdine, qu'un être tout en puissance, sans contenu actuel. La censure impériale était bien plus pénétrante et fine que ne l'était Kirêevski lui-même, car, s'il était, en effet, ridicule de voir des allusions politiques dans son article, il n'en reste pas moins vrai que son désir de synthèse *nouvelle*, son aspiration à une civilisation harmonieuse *nouvelle*, l'idée de l'unité organique de l'être social, ainsi que la tâche qu'il se proposait, à savoir, faire pénétrer les idées occidentales en Russie et féconder à l'aide de ces idées le fond inerte de l'être national russe, impliquaient nécessairement la négation de la tradition nationale et le désir d'un changement. Or, le premier mot de l'orthodoxie politique était la conservation et le maintien de la tradition de l'autocratie et l'opposition à toute réforme.

[1] Nikitenko, *Zapiski*, année 1835, vol. II, p. 101, Saint-Pétersbourg, 1881.

[2] Pypine rapporte que, selon Ouvarov, la *narodnost* consistait dans le droit du servage; cf. *Istoriia rousskoï etnografii*, vol. III, p. 232, Saint-Pétersbourg, 1891.

[3] On sait qu'Ouvarov a fini par comprendre que l'utilité de la philosophie était très problématique, tandis qu'il était certain qu'elle *pouvait* être nuisible. En conséquence, les chaires de philosophie furent supprimées dans les universités russes.

L'attitude de Kirêevski était certainement incompatible avec « les vues et les directives » du gouvernement ; en outre, Kirêevski se permettait de juger selon ses propres vues et de penser lui-même ; il prétendait justement à cette indépendance dans laquelle Ouvarov voyait le plus grand des dangers. Il est curieux de noter dans le premier volume du *Journal du ministère de l'Instruction publique* une polémique déguisée contre Kirêevski, contre son appréciation du rôle fécondant du classicisme, critique qui nous permet de saisir les sous-entendus politiques que croyait y découvrir le pouvoir. Dans l'article de Pletnev, déjà cité plus haut, nous trouvons un passage qui semble être inspiré directement par Magnitski, et qui exprime, d'ailleurs, une idée curieuse, celle de l'incompatibilité du classicisme avec l'autocratie, idée qui, née en Occident, a fait depuis une belle carrière en Russie [1].

Voilà ce qu'écrit Plétnev, brossant un large tableau de l'évolution philosophique de l'Occident. « En même temps que, d'une part, la religion chrétienne, réfrénant le tumulte des passions, inculquait dans les cœurs l'amour du prochain, l'humilité et la douceur, enseignait l'obéissance aux pouvoirs légitimes... l'enseignement des lois antiques et des doctrines des théologiens et des politiciens anciens se glissait dans la société et y propageait les sentiments insensés de républicains semi-civilisés. » Il est plaisant de voir prôner comme un des avantages du christianisme son respect pour les pouvoirs légitimes (païens). Mais ce n'est nullement un cas isolé [3]. Plétnev dévoile, au fond, le sens véritable de la formule d'Ouvarov qui n'avait de trinitaire que la forme. Le premier terme, *autocratie*, avait, de toute évidence, une importance prépondérante et les deux autres, surtout celui de *narodnost*, n'avaient de valeur qu'en fonction du premier [4]. Cependant, le fait même de mentionner la *narodnost* à part posait un problème, et les efforts faits pour le résoudre devaient finalement aboutir soit à poser la *narodnost* comme quelque chose d'indépendant du pouvoir, — ainsi que le fera la doctrine slavophile, antigouvernementale au fond, malgré son conservatisme apparent (sincère

[1] L'instruction classique a été reconnue dangereuse dès 1848. De nos jours encore les Eurasiens en proclament le caractère nuisible et ne sont pas éloignés d'expliquer la chute de la monarchie russe par l'effet dissolvant de l'instruction classique. Cf. *Na poutiakh*, III, 1923, p. 117.

[2] Plétnev, *J. M. N. P.*, 1834, I, partie 2, p. 14.

[3] Cf. Milioukov, *Otcherki po istorii rousskoï koultoury*, 2e éd., Saint-Pétersbourg, 1899, vol. II, pp. 322 et suiv.

[4] Cf. Le journal de Nikitenko, vol. II, 1er juin 1837 :

« Hier, c'est-à-dire le 31 mai, il y a eu une réunion extraordinaire du conseil de l'Université sous la présidence du curateur ... On nous a lu une circulaire ministérielle où il nous fut expliqué comment nous devons comprendre notre *narodnost*... Notre *narodnost* consiste dans la fidélité et l'obéissance illimitée à l'autocratie. »

chez ses créateurs), soit à l'opposer au pouvoir comme le feront Herzen et le *narodnitchestvo*.

Il était tout aussi malaisé de déterminer le rôle de la philosophie dans la conception d'Ouvarov; n'était-il pas bien plus simple de s'en passer totalement? L'harmonie entre la pensée et les « vues et intentions » du gouvernement, à laquelle songeait Ouvarov, semblait avec beaucoup de raison fort précaire et peu sûre. Il fallait donc défendre la philosophie de la méfiance qui s'associait naturellement à son nom même. Cette tâche, pour laquelle Plétnev, de toute évidence, n'était pas de taille, échut finalement à Fischer, qui prononça à cet effet un long discours, publié dans le volume III du *Journal du ministère de l'Instruction publique*. Les idées courantes de la réaction nationaliste, arrangées avec beaucoup d'art dans le sens d'Ouvarov, y sont présentées en leur ensemble, enjolivées de considérations personnelles, le tout noyé dans une flagornerie écœurante, rare même dans la littérature officielle de l'époque [1].

« La marche de l'évolution de l'instruction en Russie, écrit Fischer, a quelque chose de tout à fait particulier et unique. C'est un de ces traits caractéristiques qui font de la Russie un État absolument unique. Tandis que partout ailleurs l'instruction se développait en plusieurs endroits à la fois, pour des raisons diverses, partant de germes différents... ne demandant de la part du gouvernement qu'une aide négative, ou une protection contre l'hostilité de l'ignorance et de la barbarie, chez nous c'est le gouvernement lui-même qui offre à ses sujets le flambeau de l'instruction... Tandis que, chez les autres peuples, le mouvement de l'instruction suit une direction centripète, se concentrant et s'exprimant dans le gouvernement de l'État... chez nous, le sage Monarque, entouré de conseillers célèbres, russes quant au cœur et européens par l'amplitude de leurs connaissances, apparaît... comme un soleil intellectuel, qui, supérieur au système qu'il régit et domine, dirige vers les mêmes idées cinquante millions d'esprits, les éclaire de ses rayons et vivifie par sa vie tout ce qui est soumis à la loi de son attraction. »

Il n'est pas étonnant que cette évolution de l'instruction publique et de la civilisation de la Russie, si peu conforme à tout ce que l'on a vu ailleurs, ait provoqué des critiques de la part de certains auteurs étrangers [2] qui prétendent même que cette instruction n'est développée par l'État que pour répondre à ses propres besoins, qu'elle n'a aucune racine dans le peuple

[1] Fischer, *Journal Ministerstva Narodnago Prosvèchtchéniia*, III, pp. 30 et suiv.
[2] Fischer, *ibid.*, p. 31. Cf. Ancillon, *Essai sur la philosophie de l'histoire*, Paris, 1809, 2e éd., vol. IV, p. 120; Lerminier, *De l'influence de la philosophie au XVIIIe siècle sur la législation et la sociabilité du XIXe*, Paris, 1833, p. 177.

et que Pierre le Grand s'était lourdement trompé dans sa méthode, posant la pyramide sur sa pointe, et « croyant qu'il faisait pousser des fruits exotiques dans son pays, tandis qu'il se bornait en réalité à attacher ces fruits aux branches d'arbres qui jamais ne les pourraient porter ».

« Or, les faits parlent plus haut que les mots, et le gouvernement n'a pas besoin de répondre à ceux qui le dénigrent, ou plutôt, il n'a qu'une seule réponse : venez et regardez [1] ! »

« L'avenir qui s'ouvre devant la Russie est plus beau et plus glorieux que celui des autres pays, qui ont été à la tête du mouvement de la civilisation, car ces peuples, divisés entre eux et troublés par des querelles intestines, semblent avoir dépassé déjà l'apogée de leur développement, et ne sauront engendrer une seconde fois une civilisation et une philosophie nouvelles [2]. »

« Il en est tout autrement en Russie [3]. En effet, c'est le titre de gloire des monarques russes de ne pas s'être bornés à protéger... et à encourager la civilisation, mais de l'avoir créée de toutes pièces et [illegible] à consentir à laisser l'instruction et la civilisation du peuple aux mains du hasard aveugle, de la malveillance et de l'incurie, si dangereuses pour tout peuple et surtout pour le peuple russe dans les premières étapes de son développement. L'action et l'attraction que le gouvernement exerce sur les idées philosophiques, non seulement n'entravent en rien la marche de la pensée humaine, mais, bien au contraire, servent de bouclier bienfaisant, nous protégeant des conséquences funestes de cette pseudo-civilisation, produit monstrueux de notre

[1] *Journal Ministerstva Narodnago Prosvèchtchéniia*, III, p. 31.

[2] *Ibid.*, p. 39. L'état de la philosophie, en Russie, était, à peu près à la même époque, apprécié d'une manière assez différente, mais plus juste, par Sidonski (voir Sidonski, *Vvédénié v naoukou filosofii*, Saint-Pétersbourg, 1833, préface) : « L'étude de la philosophie est bien faible dans notre patrie; quant aux œuvres originales dans cette région de l'activité intellectuelle, on n'en trouve pas. Il est cependant à espérer que, plus tard, le génie russe se manifestera dans ce domaine et y imprimera le sceau de sa grandeur » ; *ibid.*, p. 314 : « Nous ne connaissons la philosophie que par les rumeurs venues de l'étranger. » Mal lui en prit d'ailleurs. Ouvarov n'a jamais pu lui pardonner son scepticisme et son indépendance. Sidonski avait d'ailleurs une idée à lui sur la destination et le rôle futur de la Russie, idée qui eut une fortune considérable et que l'on retrouve chez Soloviev : « Placés au milieu entre l'Orient, riche par sa vie intérieure mais pauvre en ce qui concerne l'activité propre, et l'Occident, indépendant, entreprenant et actif, après avoir représenté surtout l'élément d'immobilité, nous avons été séduits, outre mesure peut-être, par l'impulsion de l'Occident... Nous devons comprendre notre destinée, qui est de maintenir cette position médiane qui nous a été assignée par la nature elle-même. La connaissance de la nature humaine, comme elle s'est développée jusqu'à ce jour, doit nous garder aussi bien d'une surestimation exagérée de l'intelligence que de son abaissement et nous apprendre à ne pas opposer de freins excessifs au mouvement de l'intelligence non plus qu'à lâcher la bride au vol de notre imagination. »

[3] Fischer, *ibid.*, p. 35.

époque, qui, comme une plaie morale, infecte et ronge de plus en plus le corps social de l'Europe vieillissante[1]. »

« Les principes sur lesquels la Russie fonde sa civilisation, la foi orthodoxe et la fidélité aux lois, sont incontestablement les plus puissants qui soient, il n'y a rien de plus fort que l'action conjuguée de ces deux forces, d'autant plus qu'elles sont au fond identiques. Cependant, pour leur permettre d'exercer toute leur action et toute leur influence, il fallait qu'il existât un système approprié d'éducation et d'instruction. En effet, c'est l'éducation qui est la force vivifiante sans laquelle les enseignements de la foi ainsi que les lois restent des formules mortes, n'ayant aucune puissance sur les mœurs et le cœur du peuple. C'est pourquoi un des devoirs les plus sacrés du gouvernement a été celui de forcer cette puissance (l'éducation) à collaborer à la réalisation des hautes intentions du pouvoir, intentions fondées dans la foi et les lois de l'État[2] ».

Le mal auquel la réforme d'Ouvarov tendait à remédier consistait, selon Fischer, dans l'abandon de l'éducation et de l'enseignement à des particuliers. L'instruction non contrôlée par l'État, donnée par des maîtres libres (des répétiteurs, des précepteurs et des gouverneurs), voilà la source de toutes les idées subversives et fausses qui avaient « à un moment donné » mis en danger la formation intellectuelle et morale de la jeunesse. Et Fischer, qui était lui-même arrivé en Russie en qualité de précepteur, ne trouve pas de louanges adéquates pour glorifier l'œuvre d'Ouvarov, qui avait enrégimenté tous les précepteurs en les assimilant à des fonctionnaires de l'État, et qui, en les soumettant au contrôle des autorités universitaires, leur avait conféré des grades *(tchin)* et des uniformes correspondants[3]. Désormais, sous la direction de son nouveau ministre de l'Instruction publique, « la Russie peut concevoir les espérances les plus hautes pour son avenir, car son gouvernement possède réellement toute la puissance indispensable à son bonheur[4], et cela principalement à cause des lumières supérieures qui sont les siennes. Il domine le système qui est le sien, puisque son point de vue

[1] Cf. Fischer, *ibid.*, p. 39. Le thème de l' « Europe vieillissante » (дряхлѣющая Европа et гніющій Западъ) accompagné de la prophétie de la décadence prochaine se répète avec une monotonie fatigante depuis plus de cent ans. Nous l'avons déjà dit : l'*Untergang des Abendlandes* n'est rien moins qu'une idée nouvelle.

[2] Fischer, *ibid.*, p. 39. On ne saurait négliger de noter une rencontre entre Ouvarov-Fischer et Pouchkine qui, dans sa lettre à Nicolas Ier dénonçait, lui aussi, les méfaits de l'éducation privée et en demandait l'étatisation.

[3] Notons toutefois qu'un contrôle était réellement indispensable, les maîtres et les précepteurs étant assez souvent fort peu qualifiés pour leur tâche. Les récits de l'époque abondent en anecdotes plus ou moins amusantes sur ces précepteurs improvisés.

[4] Fischer, *op. cit.*, p. 43.

est en dehors de tout système et supérieur à tous, et puisque, connaissant tous les autres, il est fermement convaincu que celui qu'il a adopté peut seul garantir l'ordre social et la sécurité de l'État. »

Tout cela ne faisait nullement apercevoir l'utilité de la philosophie et Fischer s'évertue à la découvrir dans ses applications pratiques et dans son rôle éducatif. La connaissance de la psychologie, dit-il, sera certainement de grande utilité pour les fonctionnaires et les dignitaires de l'État qui devront manier les foules et s'entourer de collaborateurs : aux diplomates, il est évidemment nécessaire de connaître la nature humaine. D'ailleurs, la pédagogie n'est qu'une application de la philosophie à l'éducation ; or, l'éducation de la jeunesse est la base principale de la prospérité de l'État. L'histoire de la métaphysique peut jouer un rôle important dans cette éducation, en faisant voir toutes les erreurs où peut sombrer la raison humaine lorsque, trop confiante en ses propres forces, elle abandonne le principe salutaire de l'autorité. Ces erreurs engendrent une fausse philosophie, pour laquelle Fischer est tout aussi dur que Magnitski lui-même ; cependant, si la fausse philosophie doit être combattue et remplacée par la vraie [1], qui n'a rien de commun avec elle, cette lutte ne peut être menée que par la philosophie. C'est pourquoi, avec beaucoup de raison, « notre sage gouvernement n'a, non seulement jamais entravé l'étude de la philosophie, que des abus aussi terribles auraient dû lui rendre suspecte, mais, bien au contraire, il a toujours encouragé et prescrit cette étude, tant qu'elle ne s'écartait point du bon chemin. Or, pourrait-on reprocher à notre gouvernement de suivre l'enseignement public de la philosophie avec plus d'attention encore que celui des autres sciences? N'est-ce pas la philosophie qui, sans sortir de son domaine, appelle devant son tribunal et l'ordre social, et la religion, et la législation, analyse les droits et les devoirs de l'homme et étudie les fondements du pouvoir suprême? N'est-ce pas la philosophie qui... doit partager avec la religion la noble tâche de former pour l'humanité de nobles et honnêtes représentants, pour l'Église des hommes croyants, instruits et purs de cœur, et enfin, pour l'État et le souverain, des sujets fidèles et soumis [2]? »

« Ainsi donc nous devons plutôt rendre grâce à la Providence parce qu'elle nous a mis sous la tutelle paternelle d'un gouvernement ferme et éclairé qui, en supprimant dans ses racines la diffusion de doctrines pernicieuses, nous a préservés des maux qui accablent les plus beaux pays de

[1] Cf. plus haut, p. 80. Rounitch reprochait déjà à Galitch d'exposer la philosophie sans réfuter ses doctrines.

[2] Fischer, *op. cit.*, p. 65.

l'Europe. Mais le gouvernement ne se borne pas à cette action répressive. C'est seulement par la diffusion d'une saine philosophie qu'il espère vaincre et abattre le monstre de la pseudo-philosophie, avant qu'il ne puisse contaminer la Russie par son haleine empoisonnée et planter ses griffes ensanglantées dans ses entrailles, dans les cœurs de cette jeunesse brillante, de qui les dons forment l'espoir et l'orgueil de la Patrie. »

« Il me semble, termine Fischer, qu'il est inutile, après tout ce qui vient d'être dit, de montrer encore une fois les bases sur lesquelles doit être édifié notre système d'enseignement de la philosophie : on ne peut douter désormais que ces principes doivent être une vénération absolue de la religion, une fidélité inébranlable au Monarque et une obéissance parfaite et absolue aux lois existantes [1]. »

Pauvre Fischer ! Il n'était vraiment pas facile de prouver la nécessité et la valeur de la philosophie tout en refusant de donner à la philosophie positive tout autre emploi que celui d'inculquer la fidélité à l'empereur dans la Russie de Nicolas Ier. Davydov reviendra à la tâche quelques années plus tard [2], mais, pas plus que Fischer ou qu'Ouvarov lui-même, il ne saura trouver autre chose, ni assigner à la *narodnost* un autre contenu que « la fidélité à l'autocratie et à l'ordre établi ».

L'idée de la philosophie gouvernementale s'écroule comme renfermant une contradiction en soi. Pas plus que Magnitski, Ouvarov n'a réussi à en provoquer l'éclosion. L'État, après ces essais infructueux, ne pouvait faire autre chose que de lui redéclarer la guerre.

[1] Fischer, *op. cit.*, p. 66.
[2] *Moskvitianin*, 1840.

CONCLUSION

Il convient de nous arrêter maintenant. La formation intellectuelle de la société russe, que nous avons cherché à décrire dans les pages qui précèdent, a franchi une première étape. Étape préparatoire, certes, mais qui rendra possible les vastes constructions de la philosophie de l'histoire des années quarante.

Le bilan intellectuel de cette étape se résume dans la substitution à l'universalisme du XVIII^e^ siècle, qui n'admettait pour l'humanité qu'un seul mode de civilisation, du romantisme idéaliste et nationaliste qui, dans chaque peuple, reconnaissait une essence et un esprit propres, et à chaque peuple attribuait une civilisation originale, expression de cette essence et de cet esprit.

Nous avons vu comment, sous l'influence d'événements historiques dont les guerres napoléoniennes furent les plus importants, la Russie est entrée en un contact plus étroit avec l'Europe occidentale, comment, se pénétrant de plus en plus profondément de l'esprit de la civilisation occidentale, l'élite intellectuelle de la Russie a fini par prendre conscience de l'opposition entre sa patrie et l' « Occident ». Cette opposition, qu'au cours de son histoire le Russe avait toujours sentie, il veut désormais la comprendre et l'expliquer. Conscient du fait, il veut en connaître le pourquoi. Une triple question se pose : la question des *causes* historiques qui ont amené la séparation et l'opposition de la Russie et de l'Occident ; la question — bien plus profonde déjà — du *sens* de cette opposition ; enfin, celle du but et de l'existence de la Russie et de l'essence particulière que, dans son existence historique, elle avait pour mission de réaliser.

Partie à la recherche des *causes* de l'opposition entre la Russie et l'Occident, la génération des années vingt les a tour à tour cherchées dans les facteurs purement historiques, puis dans les facteurs géographiques, ethniques et religieux. Elle ainsi préparé l'arsenal dans lequel puiseront les générations qui la suivent.

Elle avait commencé, ainsi que ses aînés, par ne voir dans la différence entre la Russie et l'Occident qu'une différence de *degré ;* elle avait alors aspiré à rattraper le retard, à égaler les nations plus cultivées, plus favorisées par le sort. Puis, le nationalisme instinctif aidant à la propagation de la métaphysique romantique et idéaliste, et cette dernière contribuant à son tour à le transformer en un nationalisme conscient, elle avait fini par voir entre la Russie et l'Occident une différence de *qualité*, une opposition d'*essence*.

Le contenu du nationalisme russe subit une modification profonde dans ses bases aussi bien que dans ses aspirations. Ce n'est point dans le passé — que l'histoire lui avait refusé, — ni dans le présent — qui est trop terne et trop sombre, — c'est dans son avenir que gît la véritable gloire de la Russie, la vraie raison de sa grandeur. La Russie a sa mission ; et cette mission consiste non point à égaler seulement les peuples occidentaux par l'acquisition de leur civilisation, mais, au contraire, à développer une civilisation propre, une civilisation nouvelle, une civilisation plus haute et plus parfaite, qui sera, en même temps, l'aboutissement de toute l'évolution historique de l'Occident. La Russie, grâce à sa jeunesse, qui fait sa force, pourra, en s'exprimant et en réalisant *son* idéal, réaliser celui de l'humanité tout entière. Dans la pensée des jeunes idéalistes des années vingt, la Russie se voit investie d'une mission glorieuse : fonder enfin cette civilisation totale, dont avaient rêvé les romantiques, permettre l'épanouissement complet et harmonieux de toutes les forces de la nature humaine, accomplir la synthèse unifiante de l'esprit humain ; sauver l'homme du « morcellement », de la désintégration intérieure dans laquelle le plonge le développement inégal des facultés de son être et, avant tout, la prépondérance donnée à l'entendement.

Ce rêve de l'unité harmonieuse et organique de l'être humain, réalisé par une société, elle-même union harmonieuse et organique des individus, restera vivant et agissant dans l'histoire intellectuelle de la Russie. Il est vivant et agissant encore, et les idées des hommes des années vingt n'ont peut-être jamais été plus actuelles que de nos jours. Mais le présent n'appartient pas à l'histoire, et c'est de l'histoire que nous faisons ici.

*
* *

Nous avons suivi la lente pénétration dans le monde intellectuel de la Russie des thèmes et des idées de la métaphysique allemande. Nous avons vu par quel effort prodigieux la pensée russe est arrivée à se les assimiler. Et certes, ces thèmes et ces idées se déformaient en franchissant les frontières de la Russie et le « schellingisme » des schellingiens moscovites ne valait

point celui de Schelling lui-même. Mais ne faut-il point que les hautes — et personnelles — conceptions d'un grand penseur perdent et de leur profondeur et de leur originalité pour pouvoir se propager et agir? Or, nous avons vu avec quelle puissance elles ont agi, ayant fini par se frayer un chemin jusque dans les conseils du gouvernement ; dans la personne d'Ouvarov, la Russie officielle, déformant une fois de plus, il est vrai, l'idéal romantique, en avait quand même assumé la réalisation.

Il faut à ce moment marquer un point d'arrêt. Les années trente verront, en effet, l'apparition d'influences spirituelles nouvelles : celle de Fourier et de Saint-Simon d'une part, celle de Hegel d'autre part. Les années trente seront une période d'étude pour la génération nouvelle, et celle d'un recueillement pour la génération que nous avons étudiée ici. Et lorsque ces générations se rencontreront et lutteront, ce seront des moyens nouveaux qui seront mis en œuvre pour défendre des solutions nouvelles de problèmes nouveaux. Ce sera le problème religieux qui dominera — avec le problème social — la pensée des Kirêevski, des Khomiakov, des Aksakov, des Herzen et des Bakounine. Cette lutte idéologique, nous espérons pouvoir l'étudier ailleurs; ici nous nous sommes bornés à décrire l'atmosphère spirituelle dans laquelle une génération a grandi, et nous avons tâché d'évoquer la physionomie intellectuelle de cette génération.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

CITÉS DANS LE TEXTE.

Addison, 117.
Alexandre Ier, 8, 27, 30, 49, 65, 71, 113, 153, 154.
Anitchkov, 48.
Araktchêev, 21.
Aristote, 191.
Arséniev, 79, 80, 81, 82.
Ast, 102, 187.

Baader, 136, 143.
Bacon, 78, 82, 115, 118.
Ballanche, 192.
Bardili, 118.
Batiouchkov, 17, 18, 23, 27, 28.
Batteux, 145, 149.
Baumeister, 47.
Baumgarten, 119.
Bayle, 72.
Bestoujev-Marlinski, 155-156.
Briantsev, 47.
Bonald (De), 192.
Bonnet, 115.
Boratynski, 35.
Boulgarine, 147.
Bouterweck, 104, 117.
Brucker, 147.
Buhle, 49, 102, 114, 117, 127.

Catherine II, 14, 30, 176.
Chateaubriand, 119.
Chévyrev, 34, 35, 37, 38, 166, 197.
Chichkov, 11, 79, 153, 195.
Chtcherbatov, 48.
Condillac, 56, 115.
Cousin, 131, 132, 168, 169.
Crusius, 119.

Davydov, 73, 89, 90, 113, 114-126, 131, 136, 144, 146.
Dégérando, 116, 117, 147.
Descartes, 48, 78, 116.
Doudrovitch, 53, 77.
Dugour (de Gourov), 53, 63, 85.
Dutoit, 77, 78.

Ernesti, 102.
Eschenmeyer, 98, 136.
Esikorski, 64.

Feder, 82.
Fénelon, 82.
Fergusson, 119.
Fichte, 37, 53, 54, 60, 68, 107, 118, 123, 125, 127, 150, 183, 186.
Froben, 47.
Fuchs, 76.

Galitch, 79, 80, 86, 89, 90, 99-113, 114, 126, 160, 206.
Garve, 119.
Gehrhardt, 102.
Glinka, 18-21.
Golitsyne, 49, 62, 70, 71, 79, 81, 83, 86.
Grinévitch, 64.
Gromov, 64, 77, 106.
Guizot, 132, 168, 169, 177.
Gurlitt, 102.

Hamann, 48.
Harrington, 115.
Hegel, 88, 114, 127, 150, 172, 173, 186, 187, 189, 199, 210.
Heinroth, 108.
Hemsterhuis, 48, 143.
Herbart, 116.
Herder, 48, 57, 99, 180.
Hermann, 79, 80, 82.
Herzen, 11, 126, 127, 128, 136, 203.
Hutcheson, 119.

Jacob, 69, 77.
Jacobi, 100.
Joukovski, 175.
Jung, 119, 120.

Kant, 37, 48, 55, 56, 65, 69, 70, 78, 82, 125, 127, 135, 148, 186.
Kampenhausen, 82, 83.
Karamzine, 14-16, 22-27, 29, 41, 44, 154, 159, 160, 163, 195.
Karazine, 78, 79.
Karnêev, 76-78, 79.
Katchénovski, 168.
Khomiakov, 13, 87, 166, 188, 191, 198, 210.
Kiesewetter, 117.
Kirêevski (Ivan), 8, 13, 34, 37, 38, 39, 46, 87, 90, 139, 150, 152, 161, 163, 164-173, 174-193, 194, 196, 198, 210.

Klein, 108, 118.
Kochélev, 34, 37, 38, 39, 148, 188.
Koritari, 64, 77.
Kounitsyne, 31, 65-68, 103.
Kovalevski, 64.
Krug, 102.
Küchelbecker, 43, 123, 132, 138, 145, 149.

La Bruyère, 120.
Labzine, 36.
Laharpe, 145, 149.
Laval, 83.
Leibniz, 57, 116, 118, 148, 169.
Locke, 40, 115, 117.
Lodi, 103, 104.

Magnitski, 45, 49-52, 65, 66, 70-73, 75-76, 79, 81, 82, 83, 86, 204, 206, 207.
Maistre (Joseph de), 179, 191, 192.
Maksimovitch, 34, 166.
Mehlmann, 48.
Merzliakov, 145, 149.

Nadejdine, 91, 127, 156-159, 163, 164, 167, 191, 194-196.
Napoléon Ier, 61, 184.
Nicolas Ier, 81, 113, 153, 154, 185, 198.
Nikolski, 74, 75.
Novalis, 136, 176, 179, 180.

Odoevski (A.), 42, 43, 87.
Odoevski (V.), 8, 13, 31, 33, 35, 37, 38, 40, 41, 43, 132, 137-139, 145-147, 162-166, 196, 199.
Oken, 36, 37, 92, 98, 99, 108, 114, 127, 128, 131, 135, 137, 139, 148, 187.
Osipovski, 56, 77, 78.
Ouvarov, 31, 34, 71, 79, 150, 154, 197-202, 203, 205, 207, 210.

Paul Ier, 15, 30.
Pavlov, 89, 113, 114, 126-136, 144, 146, 147.
Pierre Ier, 11, 13, 16, 176, 181, 195.
Platon, 33, 119, 142, 148.
Plétnev, 196, 202.
Pogodine, 13, 33, 34, 45, 89, 149, 157, 159-162, 163, 168, 191, 194.
Polévoï, 133, 162-163.
Popovski, 46, 47.
Pouchkine, 11, 27, 101, 145, 154, 157, 164-166, 175, 196.

Radichtchev, 36, 48.
Raïtch, 33, 138.
Raupach, 79, 80, 82.
Reinhard, 119.
Rostoptchine, 18.
Rounitch, 49, 65, 66, 80, 81, 83, 103, 112, 206.
Rousseau, 50, 65, 66, 73.

Saint-Martin, 48, 136, 141, 143.
Savigny, 177.
Schad, 52-65, 108.
Schaden, 47.
Schelling, 36, 37, 40, 41, 42, 45, 53, 54, 57, 72, 73, 80, 86, 88, 89, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 107, 108, 114, 118, 122, 123, 126, 127, 128, 131, 135, 136, 137, 139, 142, 143, 145, 150, 160, 172, 183, 184, 186, 187, 189, 193.
Schlegel, 137, 143, 145, 150, 180, 189.
Schultze, 104.
Sidonski, 204.
Sinkovski, 77.
Snell, 48, 114.
Socher, 102.
Solntsev, 70.
Sréznevski, 69.
Steffens, 98, 114.
Suabedissen, 110, 112.
Syréichtchikov, 47.

Tchaadaev, 27, 150, 151, 152, 163, 174, 177, 178, 179, 180, 191, 192, 193, 195, 199.
Tennemann, 102, 147.
Thanner, 100, 108.
Titov, 33, 138.

Vénévitinov, 37, 38, 39, 137, 139-145, 150-152, 166, 168.
Vellanski, 89, 90-99, 112, 113, 126, 132, 135.
Villemain, 132, 168.
Voéïkov, 22.
Voltaire, 50, 72, 73.

Wagner, 108, 148, 184, 187.
Weber, 108.
Wolff, 47, 118, 125.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS 7

INTRODUCTION 9

CHAPITRE PREMIER. — Les « Jeunes des Archives » 35

CHAPITRE II. — La lutte contre la philosophie 45

CHAPITRE III. — La métaphysique allemande en Russie 68

CHAPITRE IV. — Les idéalistes des années vingt. 137

CHAPITRE V. — La civilisation nationale et les destinées de la Russie. 153

CHAPITRE VI. — *L'Européen*. 174

CHAPITRE VII. — La *narodnost* et le nationalisme officiel. 194

CONCLUSION 208

INDEX DES NOMS DE PERSONNES CITÉS DANS LE TEXTE. 211

Paris, 1929. — Imprimerie Renouard, 19, rue des Saints-Pères. — 58805.

KU-398-717